JAC
Ger 294.1
Ved/Ved
45490

BOMBAY BRANCH

OF THE

Royal Asiatic Society.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 05 October, 2018

DER VEDISCHE MYTHUS

DES

YAMA

VERGLICHEN MIT DEN ANALOGEN TYPEN
DER PERSISCHEN, GRIECHISCHEN UND GERMANISCHEN
MYTHOLOGIE

45490

VON

J. EHNI,
DR. PHIL., PASTOR EM.

STRASSBURG.
VERLAG VON K. J. TRÜBNER.
1890.

JAC
Geo 294.1
ved/ved
45490

G. Otto's Hof-Buchdruckerei in Darmstadt.

VORREDE.

Gewiss haben Pischel und Geldner vollkommen Recht, wenn sie (Ved. St. Einl. XXI) nach Roth's Vorgang behaupten, dass die erste, unerlässliche Bedingung jedes sicheren Fortschritts des heutigen Vedastudium's die Feststellung grundlegender, schwieriger Ausdrücke und Abschnitte sei, wie sie diess an mehreren Beispielen in ihrer Arbeit auf überzeugende Weise gethan haben. Der weitere Schritt, der zu thun wäre, bestände, wenn ich nicht irre, dann darinnen, von den wichtigsten Mythen, soweit von ihnen die erforderlichen Materialien zu Tage gefördert worden sind, jeden einzelnen zunächst als ein Ganzes in seinem Gesamtverlauf ins Auge zu fassen und darzustellen. Einen solchen Versuch habe ich für den Yamamythus unternommen. Da ich im Lauf meiner Untersuchungen gar oft dunkle und schwierige Stellen zu behandeln hatte, so muss ich mich, in Bezug auf die Einzelnheiten, auf mancherlei Widersprüche gefasst machen und werde gerne jede Berichtigung mir gefallen lassen. Mein Hauptwunsch ist nur der, meine Anschauung von der naturalistischen Grundidee Yama's und den bedeutendsten Entwicklungsphasen seines Mythus von competenten Gelehrten gebilligt zu sehen.

Ich ergreife diese Gelegenheit, Herrn Prof. Max Müller in Oxford für seine freundliche Beurtheilung meiner Arbeit, durch die er mich zu ihrer Veröffentlichung ermuthigt hat, und für seine nützlichen Rathschläge hier meinen wärmsten Dank auszusprechen.

Genf 8 chemin de Malagnou
25. Jan. 1890.

J. Ehni, Dr. phil.

DER YAMAMYTHUS.

Einer der interessantesten und inhaltsreichsten Mythen der arischen Race ist gewiss der des Yama. Im Veda finden wir Yama in Liedern jüngeren und jüngsten Datums (RV. X, 10. I, 116, 2 c), aber auch in Hymnen, die in das höchste Alterthum hinaufreichen, wie RV. X, 17, 1—2. Dass der Yamamythus nicht etwas der indischen Mythologie ausschliesslich Zugehöriges, sondern ein Theil des urarischen Erbgutes ist, das beweisen der iranische Yima, der Dionysos (aeol. *Ζοννυξος*) und der Rhadamanthys der Griechen, und selbst der altdeutsche Gott Tuisco (= Zwilling, Zwitter), von dem die Germanen durch ihren menschlichen Stammvater Mannus ihren Ursprung herleiteten. (Tac. Germ. 2.) Ob auch der scand. Ymir mit dem ved. Yama in Verbindung gebracht werden darf, werden wir späterhin untersuchen.

Wenn wir auch nur bei der indischen, vor Allem der vedischen Mythologie stehen bleiben und die analogen Gestalten der andern arischen Stämme ausser Acht lassen, so dürfen wir behaupten, dass kaum ein anderer Mythus solch' mannigfaltige Entwicklungsstufen durchlaufen und solch' verschiedenartige Bedeutungen angenommen hat, wie der des Yama. Dieser bezeichnet, wie wir zu zeigen hoffen, bald den Sonnengott oder das irdische Opferfeuer, bald den Fürsten der Seligen im Jenseits oder den gefürchteten Todesgott, bald den Erstling und Stammvater der Menschen im Diesseits, bald endlich den Allgott, der das weite Universum umfasst. Die Hauptschwierigkeit, mit der eine erschöpfende

Darlegung dieses Mythus zu ringen hat, besteht daher vor Allem darinnen, den inneren wesentlichen Zusammenhang und natürlichen Fortschritt zwischen jenen so mannigfaltigen Formen und Verzweigungen des Mythus nachzuweisen.

Was das Studium des Yamamythus besonders anziehend macht, das ist die Thatsache, dass in ihm gerade mehrere arische Stämme ihre Gedanken über den Ursprung und primitiven Zustand der Menschheit, oder ihre erhabensten Hoffnungen über die letzte Bestimmung unseres Geschlechts zum Ausdruck gebracht haben. Gerade an diesem Mythus können wir lernen, welches die Naturerscheinungen sind, welche für die alten Völker zu einem Anstoss und Symbol für die höchsten Ahnungen und Bestrebungen des menschlichen Gemüths wurden.

Bei der hohen Wichtigkeit und erstaunlichen Vielseitigkeit des Yamamythus dürfen wir uns nicht wundern, wenn die ersten Autoritäten auf dem Gebiet indischer Forschungen sich mit demselben beschäftigt haben. Ich führe nur die folgenden Arbeiten an: Roth, Die Dschemschid Sage in Z. D. M. G. III; Max Müller in 2. Series of Lectures on the science of language 481. 508 ff. Eugène Burnouf in seinem Vorwort zur Uebersetzung des Bhagavat Purâna; Bergaigne, La religion védique 99 ff. Muir, Original Sanscrit Texts vol. V, Yama. Ludwig III, 331 ff.

Indem ich die obengenannten Arbeiten, in denen diese Gelehrten verschiedene Seiten des Yamamythus oft in glänzender, höchst lehrreicher Weise dargelegt haben, mir zu Nutzen mache, möchte ich nun einen Versuch wagen, im Nachfolgenden eine Darstellung von der Gesamtentwicklung dieses Mythus als eines zusammenhängenden, organischen Ganzen zu geben.

Um eine gesicherte Grundlage für meine Auffassung des Grundcharakters Yama's zu gewinnen, glaube ich zuerst die eigenthümliche Natur seiner Eltern (Tvashṭar, Vivasvat und Saraṇyu) feststellen zu sollen. Andrerseits als eine Art Probe und Bekräftigung meiner Ansicht über Yama will ich noch zum Schluss einen vergleichenden Ueberblick über die analogen Gestalten anderer arischer Religionen geben.

Meine Abhandlung würde so aus 3 Hauptttheilen bestehen:

1) das Wesen der Eltern Yama's: Tvashṭar, Vivasvat, Saraṇyu.
2) Der Mythus Yama's in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen.
3) Vergleich Yama's mit den entsprechenden Götter- und Heroengestalten anderer arischer Mythologien, der iranischen (Yima), der hellenischen (Dionysos, Rhadamanthys), der germanischen (Tuisco, Ymir).

I. THEIL.

DIE ELTERN YAMA'S.

A. TVASHṬAR.

Nach der gewöhnlichen Erklärung von RV. X, 17, 1 ff. erscheint Tvashṭar in dem dort aufbewahrten, uralten Mythus als Grossvater Yama's und als Schwiegervater des Vivasvat, welch' letzterer mit Saraṇyu, Tvashṭar's Tochter, den Yama gezeugt hätte. Andere Commentatoren und zwar sehr competente Autoritäten, wie A. Kuhn, Bergaigne, nehmen in jenem Hymnus Tvashṭar und Vivasvat als identisch zusammen, und sehen Yama als den mit der eigenen Tochter erzeugten Sohn Tvashṭars an. In RV. X, 17, 1 ff. glaube ich mich der ersteren Auffassung anschliessen und Tvashṭar von Vivasvat unterscheiden zu müssen. Diese Ansicht verhindert mich aber nicht, das Bestehen einer anderen, wohl älteren Form der Sage anzuerkennen, welche Yama oder einen ihm analogen Sonnengott als den Sohn Tvashṭars von seiner eigenen Tochter darstellte. Zur Begründung dieser meiner Meinung weise ich hier nur kurz auf RV. X, 61, 3 ff. hin, wo ich in dem mit der eigenen Tochter sich begattenden Vater den Tvashṭar, und in seiner Tochter die Saraṇyu sehe. (S. weiter unten.)

Zunächst einige Worte über die Etymologie des Namens Tvashṭar, mit der auch die Auffassung seines Gotteswesens eng zusammenhängt. Ich lasse die offenbar falschen

Herleitungen Yaska's[1] und Sâyana's von tvar „schnell sein“ und von tvish „glänzen“ bei Seite. tvashṭar ist ein Derivativum von tvaksh, st: tvaksh-tar. Der Verbalstamm tvaksh hat eine doppelte Bedeutung, 1) intr. = rührig sein, emsig wirken, schaffen, daher tvakshas Rüstigkeit, Thatkraft, tvakshîyaṅs rüstiger. Im Avesta: thwakhsh rührig sein, sich schnell bewegen, eilen Yt 10, 14; daher thwakhsha oder thwâsha eifrig, schnell, thwahkshista sehr rüstig, sehr thätig, thwakhshaṅh Thätigkeit.

2) trs. eifrig Etwas bewirken, besonders: behauen, zimmern, überhaupt bilden, formen; daher tvashṭi das Zimmerhandwerk; -tvashṭa = gefertigt, geschaffen. Späterhin war die durch Auslassung von -v- verkürzte Form taksh der technische Ausdruck für Zimmerarbeit, so: takshan, tashaka etc.; auch im Zend: tashan, tasha etc. (Vgl. τυκ-ος Schlägel, Meisel; τυκτος τυκιζω, τευχω etc.).

Nun auf welche von diesen beiden Bedeutungen des Stammes tvaksh, auf die intr. oder trans. haben wir den Gottesnamen Tvashṭar zurückzuführen?

Zur Entscheidung dieser Frage müssen wir vor Allem einen Vergleich zwischen dem vedischen tvashṭâ und dem avestischen thwâsha ins Auge fassen.

Die enge Verwandtschaft, die im Grossen und Ganzen zwischen der vedischen und avestischen Mythologie stattfindet, zeigt sich in besonderem Maasse bei mehreren Göttern des in RV. X, 17 erzählten Mythus. So ist Vivasvat = Vivaṅhâo, Yama = Yima; Nâsatya (Açvin) = Nâonhaithya. Unter diesen Verhältnissen ist es wohl geboten, auch den vedischen Tvashṭar, der an der Spitze dieser ganzen Göttergruppe steht,

[1] Nir. 8, 13: „tvashṭâ tûrnam açnuta iti nairuktâs tvishervâ syâd dipti | karmaṇas tvakshatervâ syâd karoti karmaṇaḥ | .

Sâyana zu RV. I, 162, 3: tûrnavyâpako agnir vâ „der schnell durchdringende, sich weithin erstreckende“. — Die Verwandlung des Stammlauts tv*i*sh in tv*a*shṭar liese sich in keiner Weise rechtfertigen. — Diese beiden verfehlten Ableitungen verdanken wohl ihren Ursprung der Deutung Tvashṭar's als des Blitzes. So sagt Yaska Nir. 8, 13 von Tvashṭar:

„mâdhyamikas tvashṭâ iti ahur
madhyame ca sthâne samâmnâto agnir | .“

mit dem fast ganz gleichlautenden thwâsha des Avesta zusammenzustellen. thwâsha (nach Justi und Spiegel) st. thwaksha ist = der „rührige", d. h. das sich schnell umdrehende Himmelsgewölbe. Im Unterschied von asman (scr. açman), das den von Ahura geschaffenen Himmel, i. e. Lufthimmel, Dunstkreis bezeichnet, bedeutet thwâsha den sich drehenden unendlichen Himmelsraum, an welchem Sonne, Mond und die Sterne befestigt sind. In mehreren Stellen[1] heisst er: hvadhâto[1] i. e. sein eigenes Gesetz habend; Yt 24, 26, Vendd. 19, 44 wird er zusammen mit der unbegrenzten Zeit (zrvanem akaranem) gleich nach Ahura und Mithra als Gegenstand der Verehrung genannt (cf. Ny. 1, 8). Er nimmt also eine hohe Stellung im iranischen Cultus ein. — Bei der Beschreibung des Heereszuges des Xerxes erwähnt Herodot (7, 14) einen „heiligen, von 8 weissen Pferden gezogenen" Wagen des „Himmelsgottes" (ἅρμα Διὸς ἱρὸν), hinter dem der Wagenlenker zu Fuss einhergegangen sei, weil kein Mensch dessen Sitz habe besteigen dürfen. — Nach Allem, was wir aus dem Avesta wissen, muss dieser „Wagen des Himmelsgottes" der Wagen des „Thwâsha" gewesen sein. Nirgends wird bei den Iraniern ein Dyaus oder ein ähnlich lautender Gott erwähnt.

Es fragt sich nun, ob nicht auch der vedische tvash-ṭar (st. tvaksh-ṭar), nach Analogie des avestischen thwâsha, als der „rührige, sich schnell umdrehende Himmelskreis" aufgefasst werden soll. Ludwig (III, 333) steht dieser Auslegung ganz nahe, wenn er Tvashṭar als „den Gott des Jahres, der die jährliche Umdrehung des Himmels bewirke", ansieht.

---

[1] Nur Ein Mal (Vendd. 3, 149) wird thwâshem im Sinn von Lufthimmel, Dunstkreis, gebraucht. „Wie ein schnell sich erhebender, starker Wind den Himmel von Süden her reinigt."

[2] Im Gegensatz zu çtidhâto = von geschaffenem Wesen. Die Pehlvi-Erklärung sagt über hvadhâto „diese Eigenschaft der Sterne bestehe darinnen, dass sie durch sich selbst sich bewegen können und keines andern dazu bedürfen".

Mit thwâshem hvadhâtem vergl. eine ähnliche Aussage über Dyaus in RV. I, 54, 2:

. . dive bṛhate . . svakshatram yasya . . manaḥ

„dem hohen Himmelsgott, . . dessen Sinn . . sich selbst beherrscht."

Jedenfalls muss aber in dieser Hinsicht bemerkt werden, dass in Tvashṭar wie in thwâsha, die Idee eines Raumes, nämlich die des unendlichen Himmelsraumes, nicht, wie Ludwig thut, die einer Zeitdauer, des Jahres, personifizirt wäre.

Zur Begründung einer Deutung des Tvashṭar nach Analogie des avestischen Thwâsha, liesse sich etwa hinweisen auf RV. VI, 47, 19, wo es heisst:

yunjâno haritâ rathe bhûri tvashṭâ iha râjati ||
„Anschirrend an den Wagen seine beiden Falben, herrscht (strahlt) hier weithin Tvashṭar."

Die beiden Falben Tv.'s sind zweifelsohne Sonne und Mond[1] (so auch Ludwig Comm.). Dieser „Wagen Tvashṭars", bespannt mit Sonne und Mond, die Tv. in Bewegung setzt, resp. umkreisen macht, könnte ganz wohl an den „heiligen Wagen des Himmelsgottes" Twâsha im Heereszug der Perser (s. oben) erinnern. Sicher ist, dass dieses Bild[2] des den Himmelswagen fahrenden Tvashṭar in RV. VI, 47 weit weniger mit der sonst im Veda geläufigen Vorstellung von Tv. als dem Götterkünstler zusammenpasst. — Man könnte auch hervorheben, dass Tv. beim Wettrennen angerufen wird, RV. II, 31, 4. Doch dies lässt sich auch durch den Gedanken erklären, dass Tv. „in den Huf des Rosses die Schnelligkeit legt. Vaj. S. 22.

Diese Auslegung von Tvashṭar als dem Gott des sich umdrehenden Himmelsgewölbes hätte besonders für den Mythus RV. X, 17, 1. 2 sehr viel Ansprechendes. Bemerkens-

---

[1] Die Sonne als „Tvashṭars Ross" cf. RV. I, 162, 19; X, 61, 9. Man vergl. mit „Tvashṭar's Wagen" eine RV.-Stelle, in der Dyaus selbst mit einem Wagen verglichen wird, RV. I, 54, 3:

„Dem hohen Dyaus singe ich ein Jubellied,
dessen kühner Sinn sich selbst beherrscht,
hochberühmt ist der Asura, festgefügt,
voran gebracht von 2 Falben; ein Stier, ein Wagen ist er." —

d. h. so stark wie ein Stier, sich bewegend wie ein Wagen. 2 Falben sind wohl auch hier Sonne und Mond, welche den Himmelswagen vorwärtsziehen.

[2] Man vergl. damit die Charakterisirung Tv.'s als des Götterkünstlers in RV. VIII, 29, 3: „Ein ehern Messer trägt ein andrer in der Hand, inmitten der Götter hat er festen Sitz".

werth ist die Thatsache, dass in der hellenischen Sage Tyndareos, welcher als Vater der Helena und der beiden Dioskuren einen der Stellung des Tvashṭar in RV. X, 17, 1. 2 analogen Platz einnimmt, am besten als „der (den Himmel) anstossende, in Bewegung setzende“ erklärt wird. Der Stamm τυνδ- τυδ; (scr. und lat. tund, tud) = stossen, antreiben. Preller (Gr. Myth. II, 90) hat gewiss Recht, wenn er „Tyndareos“ für ein ursprüngliches altes Beiwort des Zeus hält, das die spätere Sage in einen mythischen König Sparta's umgeschaffen habe. Nur sollte Preller ihn nicht unter Beiziehung von Jupiter Pistor als den „(mit Donner und Blitz) dreinschlagenden“ Gewittergott erklärt haben. Wie hätte die Sage dazu kommen können, einen solchen Gewittergott zum Vater der Mondgöttin Helena und der beiden Götter des Morgengrauens (Dioskuren) zu machen. Ich möchte vielmehr auf das vedische „todaḥ“ = Antreiber hinweisen. So heisst Indra (RV. IV, 16, 11) „todo vâtasya haryor içânah“; auch Savitar 2 Mal VI, 12, 1. 2.[1] Beiläufig bemerke ich noch, dass auch die skandinavische Sage einen „den (Himmels-) kreis führenden, umdrehenden“ Gott Mundil-foeri,[2] den Vater des Mâni (Mond) und der Sôl (Sonne) kennt (Gylfafinning 11); letztere vermählte er dem Glenr oder Dagr (Tag).

Man könnte nun fragen, ob nicht in dem uralten, bis in die indogermanische Periode hinaufreichenden Mythus von RV. X, 17, 1. 2 Tvashṭar, der Ahnherr dieser ganzen Göttergruppe, den Gott „des sich rasch umdrehenden“[3] Himmelsgewölbes bedeute. Saraṇyu, Tv.'s Tochter, und Vivasvat,

---

[1] Wenn Pischel „Vedische St. 128 RV. X, 74, 1 recht übersetzt, indem er „vasunâm . . . rodasyoh“ als Object zu carkṛsha iyakshan nimmt (yaj mit Gen.), so liesse sich das schwer verständliche „todasya rodasî yajadhyai“ (v. 1) so übersetzen: „den die beiden Welten Antreibenden (sc. Savitar) zu verehren“. Es gilt ja eben die nahe Beziehung des Opferagni zur Sonne (v. 1, 6) hervorzuheben.

[2] Nach Aufrecht Mundil = Mandala, Kreis. cf. Grimm D. M. N. 92,

[3] Sollte es etwa erlaubt sein, in der Ableitung des Namens Tvashṭar von tvar = tûrṇa, tûrnavyâpako (cf. Nir. 8, 13, Say. zu RV. I. 162, 3) einen schwachen Nachklang jener alten in der indo-iranischen Zeit gebräuchlichen Bedeutung Tvashṭars als „des eifrig sich bewegenden“ Himmelsgewölbes zu finden?

dem Tv. seine Tochter Sar. zur Frau gibt, würden dann die beiden Formen des Himmels personifiziren, welche der Himmel in Folge der Umdrehung in beständiger Abwechslung annimmt, d. h. Licht- und Nacht-Himmel (s. u.). Man bedenke hiebei noch, dass die Idee, welche bei all' den verschiedenen Gestalten dieses Götterkreises durchweg vorherrscht, die der Bewegung, der Veränderung ist; in Vivasvat „dem immer weiter hin aufleuchtenden" Morgenhimmel, in Saranyu „der fortzueilen bestrebten" Nachtgöttin; in den Açvins, welche „täglich Himmel und Erde umkreisen" (RV. III, 58, 8 etc.), sowie auch in Yama, dem Gott der Tages- und der Nacht-Sonne (s. u.).

Allein so viel Ansprechendes auch im uralten Mythus RV. X, 17, 1. 2. die Deutung Tvashṭar's als „des Gottes des sich eifrig bewegenden, umdrehenden" Himmelsraumes, nach Analogie von Thwâsha und *Τνυδαρεος* hätte, so muss doch unumwunden anerkannt werden, dass auf spezifisch indischem Boden die Wurzel tvaksh mit seinen verschiedenen Derivativen nicht, wie das zendische thwakhsh, die locale Bedeutung „sich eifrig bewegen von einem Ort zum andern", sondern den qualitativen Sinn hat „eifrig wirken, schaffen" und besonders als transitiv „eifrig etwas bewirken, zuschnitzen, bilden" bedeutet. In RV. II, 1, 5 steht tvashṭâ zugleich als Name des Gottes und als Verbalform = schaffend, wirkend, mit acc. des Objects (suvîryam).

Damit stimmt auch die Nir. 8, 13 und sonst angegebene Erklärung des Wortes „karotikarmaṇah" | . In der indischen Mythologie hat sich der Gottestypus des Tvashṭar auf eine eigenthümliche, von den anderen arischen Religionen stark abweichende Weise entwickelt, und zwar vom Grundbegriff des „Schnitzlers, Bildners" aus. Tvashṭar wurde als der Götterkünstler angeschaut. In mehreren Stellen wird wohl das Eifrige, Rüstige als Charakterzug des Gottes hervorgehoben; so heisst er RV. V, 43, 13: dharnasiḥ amṛdhah, „rüstig, unermüdlich". Aber das wesentliche, kennzeichnende Merkmal des Tvashṭar ist die Hervorbringung von rûpa = Gestalt und Farbe. So sagt von ihm Sâyana zu RV. I, 162, 3: rûpâni karoti iti çrûteḥ | .

In Ath. V. IX, 4, 6 heisst er rûpânâm janitâ, oder rûpânâm patiḥ T. br. I, 4, 7, 1 Çatap. br. II, 2, 3, 4. Daher auch die stereotypen Attribute: supâniḥ (cf. RV. III, 54, 12), sukṛt, suhastaḥ, sugabhastiḥ, svapastamaḥ, viçvarûpaḥ etc. Die Thätigkeit Tv.'s wird bezeichnet bald durch taksh zimmern, zuschnitzen, RV. I, 32, 2; 52, 7 etc., bald durch piṇç schmücken X, 110, 9; 184, 1, bald durch mâ abmessen I, 160, 4, oft auch, besonders wenn es sich um lebende Wesen handelt, durch jan erzeugen, III, 55, 19, Vaj. S. XXIX, 9. Die Werkzeuge des Götterkünstlers sind vaçî. Schnitzmesser VIII, 29, 2 oder paraçuh Beil X, 53, 9 oder svadhitiḥ I, 162, 8.

Tvashṭar galt als ein Lichtgott, und besonders als ein Gott des himmlischen Lichtes. Die Redensart devas tvashṭâ, oder devas tvashṭâ savitâ kommen im Veda häufig vor RV. III, 54, 11; 55, 19; X, 10, 5; 110, 8. In RV. II, 1, 5 wird Tv., wie noch eine ganze Reihe von Himmels- und Sonnengöttern (Indra, Vishnu, Varuna, Mitra etc.) mit Agni identifizirt.

„Du, o Agni, bist Tvashṭar (und schaffst) Reichthum an Männern im Heerzug,
deine Verwandtschaft ist reich an Weibern, du, der du Mitras Herrlichkeit hast."

Wenn nun Tv. ein Gott des Lichtes ist, so ist er es nicht sowohl, sofern das Licht nach aussen scheint und die Dinge sichtbar macht, sondern sofern es als an und in den Dingen wirkend und schaffend gedacht wurde, um sie zu formen und auszugestalten. Es liegt daher in der Natur der Sache, dass Tv. als der Bildner immer in genauer Beziehung steht mit einem Stoff, den er bildet.

Gemäss der Gewohnheit der alten Naturvölker, das Wesen ihrer Götter durch das Geschlecht, das man ihnen gab, zu kennzeichnen, wurde Tvashṭar, sofern er das bildende, schaffende Element war, als das männliche Prinzip, dagegen der bildsame, empfängliche Stoff, sei es Nacht oder Wasser etc. als das weibliche Prinzip angeschaut.

So glaube ich unter dem naryo X, 61, 4 (s. weiter unten), sowie unter dem Männlichen, dessen Gattinnen die himmlischen) Ströme sind, vṛshṇaḥ patnîr V, 42, 12 den

Tv. verstehen zu müssen. In RV. V, 43, 13 heisst er „der 3fach gehörnte Stier“ [1] tridhâtuçriñgo vṛshabho. Das den Tv. begleitende Gefolge sind die göttlichen und menschlichen Frauen. Wie Indra mit den Vasu, Varuna mit den Âditya, Rudra mit den Rudra, so ist Tvashṭar mit den Frauen, tvashṭâ gnâbhiḥ VII, 35, 6; X, 66, 3. Vergl. VI, 50, 13 tvashṭâ devebhir janibhir sajoshâ | .

Die Wirksamkeit Tv.'s wird im weiteren Verlauf seines Mythus auf alle 3 Weltgebiete: Himmel, Luft und Erde (hier besonders die Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt) ausgedehnt.

Dass aber sein erster und ursprünglicher Wirkungskreis der Himmel war, das scheinen verschiedene Anzeichen zu beweisen. Soweit jedenfalls darf und muss in dem alten Mythus von RV. X, 17, 1. 2 der ursprüngliche enge Zusammenhang Tvashṭars mit dem iranischen Thwâsha, der entschieden der Gott des Himmelgewölbes war, premirt werden. Wir sind daher vollauf berechtigt, in jener Stelle Tvashṭar als den Bildner des (lichten Tag- und des gestirnten Nacht-) Himmels zu fassen. — Aus mehreren Vedastellen können wir ersehen, wie Tvashṭar im Grunde nur eine Fortbildung und Abzweigung des uralten Himmelsgottes Dyaus war. Mehrere Male finden wir noch Dyaus mit den später dem Tvashṭar eigenthümlich zukommenden Functionen und Attributen. So heisst RV. IV, 17, 4 Dyaus „der Vater des Indra“ und erhält das sonst für Tvashṭar kennzeichnende Epitheton „kartâ svapastamo“. Anderswo und viel häufiger wird Tvashṭar als Vater des Indra bezeichnet. Dies ergiebt sich klar aus einem Vergleich von RV. III, 48, 2 mit IV, 18, 3. Wenn in ersterer Stelle gesagt wird, dass Indra's Mutter dem neugeborenen (Indra) „in des grossen Vaters Haus“ Soma zu trinken gegeben habe, so wird der Ort in der zweiten Stelle genauer angegeben mit den Worten: „in

[1] Im Gegensatz zu den 3 Kühen, welche beim darçapûrṇa Opfer gemolken wurden und die 3 Welten darstellten. Sie hiessen: Viçvaguḥ, Viçvavyacaḥ, Viçvakarmâ, cf. Çatap br. I, 7, 1, 17. Tâitt. S. I, 1, 3. — Oft ist im Veda auch von 3 Stieren Agni, Vâyu, Sûrya als Herren der 3 Welten die Rede.

Tvashṭars Hause“ (tvashṭur gṛhe). — Vergl. RV. I, 160, 1. 2 Dyâvâ prthivî, und v. 4 Tvashṭar (cf. IV, 56, 3; III, 55, 19. 20).

In RV. 43, 13 wird Tv. geradezu als bṛhaddivo „dem hohen Himmel zugehörig“ bezeichnet. Als Tv.'s Gattin wird X, 64, 10 die Bṛhaddivâ „die hohe Himmelsgöttin“ angegeben. Auch Dyaus hat oft das Beiwort bṛhad (I, 54, 3. 4). -divâ ist einfach das Femininum von div, wie Διώνη von Ζεύς, Juno von Ju-piter. Die Göttin Bṛhaddivâ stellt den Himmel als das bildsame Element dar, in welchem Tv., der Gott des schaffenden Lichtes, wirkt. Die Zusammenstellung zu Einem Paare von mâtâ bṛhaddivâ und tvashṭâ devebhir janibhir pitâ (X, 64, 10) erinnert unwillkürlich an dyâvâ prthivî sacetasâ viçvebhir devair (X, 113, 1 IV, 56, 2). Freilich in Tvashṭar-Bṛhaddivâ haben wir ein Paar von zwei Himmelsgottheiten, dagegen im Paare Dyâvâprthivî die beiden Hälften des Weltganzen „Himmel und Erde“. In RV. VI, 50, 13 sind Tvashṭar und Dyaus mit ihrem beiderseitigen Gefolge unmittelbar zusammengestellt: tvashṭâ devebhir janibhir sajoshâ dyaur devebhir prthivî samudraih | .

In RV. X, 61, 4 ff. glaube ich in dem mit der eignen Tochter sich begattenden Vater den Tvashṭar als den Bildner des Gestirn-Himmels erkennen zu müssen. Gewöhnlich findet man an dieser Stelle den so oft von den Brâhmanas behandelten Incest des Prajâpati mit seiner Tochter (Dyaus oder Ushas cf. Ait. br. III, 33, 1). Mit Unrecht, wie mir scheint. Im Rig Veda erscheint Prajâpati als besonderer Gott nur in 3 späteren Stellen (RV. X, 85, 2; 169, 4; 181, 4), sonst ist das Wort immer nur ein Epitheton des Savitar oder Soma.

In RV. V, 43, 13, wo auf denselben Vorgang angespielt wird, scheint mir der Vater „ya âhanâ duhitur vaks-

---

[1] In RV. I, 121, 9 heisst es von Indra:

„Du liessest aus dem ledernen (Schleuder) hervorrollen
Des Dyaus ehernen Donnerkeil, den ein Werkkundiger dir verschafft.“
divo açmânam upanîtam ṛibhvâ ||

Der Blitz heisst hier zugleich „der Schleuderstein des Dyaus“ (cf. II, 30, 5 IV, 17, 13) und ein Werk des „werkkundigen“ sc. Tvashṭar, der sonst immer als der Verfertiger des Blitzes genannt wird und ihn dem Indra gibt I, 32, 2; 52, 7 etc.

hanâsu rûpâ minâno akṛṇod idam naḥ || " mit den Worten „rûpa miṇâno" klar als Tvashṭar bezeichnet zu werden; von ihm heisst es auch Vâj. S. 19, 9: tvashṭâ idam viçvam bhuvanam jajâna | cf. auch III, 55, 19; IV, 42, 3; X, 110, 9. So fasse ich denn auch in RV. X, 61, 4 den Vater als Tvashṭar, und seine Tochter, als Saraṇyu, die Göttin „der davon eilenden" Nacht; wir wissen wenigstens von keiner andern; cf. RV. X, 17, 1. 2. Nach v. 3 ruft der Dichter eben um die Zeit des Tagesanbruches die Açvins an, „wenn die schwarze (Jungfrau i. e. Nacht) unter den röthlichen Kühen (der Morgenröthe) sitzt". „Nun hat (v. 5) der Vater das vîrakarman, das spritzend sich ausgestreckt und gegen die junge Tochter sich erhoben hatte, wieder zurückgezogen." Wenn ich diesen grob sinnlichen, für unser Gefühl abstossenden Mythus recht verstehe, so soll der vom Vater, d. h. vom Himmelsgott Tvashṭar in die Nacht-Göttin ausgegossene Mannessame das Sternenheer, etwa besonders die Milchstrasse[1], bedeuten. Gegen Morgen zieht der Himmelsgott sein vîrakarma zurück, die Sterne erbleichen, die Milchstrasse verschwindet. Einige Zeit scheint es, als ob die Begattung erfolglos bleiben sollte; der Gott des Gestirnhimmels läuft davon „wie ein Auswürfling nach den südlichen Gegenden flüchtet". Aber „bald entsteht ein Geräusch von einer Geburt, wie ein Ross". Aus dem vom Himmelsgott in die Nacht ausgegossenen (Sternenlicht) Samen entspringt die Sonne, die alsbald beim Höheraufsteigen in der Luft (udhaḥ) an Lichtkraft und Wärme zunimmt (v. 8). Der Schaum[2], den der Vater bei dem Zeugungsact ausstösst, wie ein Stier im Kampf (der Lust), ist der Nachtthau. Aus einigen auf die Erde herabgefallenen Tropfen des bei der Begattung ausgegossenen Samens entsteht das Hausfeuer, das auch zum Opfer dient (vâstoshpati, brahma v. 7). — Der Mythus würde

[1] Vergl. die griechische Sage, nach welcher die Milchstrasse dadurch entstanden sei, dass Here, zornig über den ihrer Brust untergelegten Herakles ihre Milch über den Himmel hin verspritzte. Grimm, D. M. I, 296. Nach Gylf. 11 schufen die Götter die Sonne aus den Feuerfunken, die aus Muspelheim geflogen kamen.

[2] cf. Ath. V. V, 1, 8, 9 (weiter unten).

so besagen, dass der Himmelsgott Tvashṭar mit seiner Tochter Saraṇyu, der Nachtgöttin, das Sonnen-Ross[1] am Himmel, und den irdischen Agni gezeugt habe. Offenbar ist er seinem Inhalt nach dem Mythus von RV. X, 17, 1. 2 in Vielem ähnlich. Die Unterschiede zwischen beiden näher aufzuzeigen, behalte ich mir für später vor.

In gefälligerer Weise, als in dem eben besprochenen Mythus X, 61, 4, stellt uns die vedische Mythologie den Gott Tvashṭar als den Bildner des Himmels, und vor Allem des nächtlichen Sternenhimmels, dar, indem sie den Himmel als ein Kunstwerk Tvashṭars, als eine kunstvoll gearbeitete Schaale I, 20, 6, als einen reich verzierten Becher I, 110, 3; 161, 1 ff. darstellt. In RV. III, 55, 20 werden Himmel und Erde „als die beiden zusammenpassenden Schalen" bezeichnet, die Tvashṭar zusammengefügt habe, (camvâ samîcî ubhe). Mit besonderer Anwendung auf den Nachthimmel wird der Vergleich des Himmels mit einem Pokal oder Becher weiter ausgeführt in Ath. V. XIX, 49, 8:

bhadrâ asi râtri camaso na pishṭo
viçvâñgam rûpam yuvatir bibharshi |
cakshusmate me uçatî vapuṅshi
prati tvam divyâs târakâ amuktâḥ ||

„Herrlich bist du, o Nacht, wie ein kunstvoll geschnitzter Becher,
Eine Gestalt, vollkommen an allen Gliedern, trägst du, Jugendliche.
Für mich den Augbegabten, hast du liebend
Des Himmels Sterne als Schmuck angelegt."

Diese Darstellungen des Himmels als eines Kunstwerkes Tvashṭar's kehren häufig in der Sage von den Beziehungen Tv.'s zu den Ṛibhus wieder. Die Ṛibhus sollen den Einen Becher Tv.'s vervielfacht haben.

RV. IV, 33, 5: „Der älteste (Ṛibhu) sagte: 2 Becher wollen wir machen,
Der jüngere: „Machen wir drei!" so sprach er.
Der jüngste rief: „Vier machen wir".
Tvashṭar, o Ṛibhu. staunte ob eurer Rede."

Während Tvashṭar als der Bildner des als ein Ganzes gefassten Himmels dargestellt wird, so sind die Ṛibhus da-

[1] Vergl. RV. I, 162, 18, wo das Opferross das Abbild des Sonnenrosses „des Tvashṭar's Ross" heisst (cf. v. 1, devajâtasya sapteh). Der Opferagni heisst I, 95, 2: tvashṭur garbham; cf. X, 2, 7; 46, 9.

gegen die Urheber der Abtheilung des Himmelskreises in mehrere Abschnitte. Die Ṛibhu „maassen wie ein Feld mit dem Messstabe die offen stehende Schale aus“ (pâtram . . . jehamânam) RV. I, 110, 5, sie werden in nahe Beziehung mit der Sonne und ihrem Umlauf gebracht (vgl. RV. IV, 33, 6. 7. I, 110, 4 „die Sonnenäugigen“). Während Tvashṭar jedes Jahr eine „neue Schale“ verfertigt (I, 20, 6), so personifiziren die Ṛibhu den Wechsel der verschiedenen (2, 3, 4) Jahreszeiten (I, 20, 4 rbhavaḥ vishtî . .). In Tâitt. âr. I, 4, 1 werden die Ṛibhu geradezu ṛtudevatâ genannt, cf. Ludwig IV, 160.

Wenn nun aber auch Tv., den Ṛibhu gegenüber, das Eine Himmels*ganze* darstellt, so schliesst er doch wieder eine *Zweiheit* in sich, sofern er der Bildner des lichten Tag- und des gestirnten Nachthimmels ist. — Ich erinnere nur an den Vergleich des Nachthimmels mit einem Becher Ath. V. 19, 40; dann in RV. X, 61 erscheint Tv. zugleich als Erzeuger der nächtlichen Sterne, wie des Sonnenrosses. Als „Tv. die 4, wie die Sonne glänzenden Becher der Ṛibhu sah, versteckte er sich unter seine Frauen“, wohl = Wolkenwasser. RV. I, 161, 4.

Die Doppelnatur Tv.'s tritt auch in der Thatsache hervor, dass er bald eine Nachtgöttin, wie Saraṇyu seine eigne Tochter X, 61, 4 ff.; V, 42, 13, bald eine Lichtgöttin, wie Aditi IV, 18 zur *Frau* hat. Wenn Bṛhaddivâ als sein Weib angegeben wird, so ist diese wohl ebenso wie Dyaus, doppelter Natur (Licht- und Dunkel-Himmel) cf. I, 113, 2.

Und wie mit den Frauen Tv.'s, so ist es auch mit seinen *Kindern*. Diese sind bald Nachtgötter, wie Triçîrshan (Tvâshṭra) und Saraṇyu, bald Lichtgötter, wie Indra und Indu IV, 18, 1 ff.; VI, 44, 22.

Und wie in physischer, so ist auch in moralischer Hinsicht Tv.'s Charakter zwiefältig. Bald wird er als ein freigebiger, wohlthätiger Gott dargestellt (vayodhâḥ V, 43, 13; II, 3, 9; VI, 49, 9; sudatro, sucarano VII, 34, 22, vi rarânaḥ VII, 2, 9; çivas tvashtar V, 5, 9. Bald aber erscheint er als eine unheilbringende, finstre, mit seinen Schätzen geizende Gottheit. Voll Eifersucht auf die Ṛibhu wegen

ihrer wundervollen Werke will er sie tödten I, 161, 5. Gegen diejenigen seiner Kinder, welche Lichtgötter sind, gegen Indra und Indu erweist er sich „als ein unheilvoller Vater", während er die, welche Nachtgottheiten sind, begünstigt. So will er die Geburt Indra's verhindern, oder ihn gleich bei seiner Geburt tödten, aus Furcht, in seinem Sohn eine ihm überlegene Macht zu finden, IV, 18, 4; in eben diesem Hymnus ist er als ein übelwollender Dämon gefasst und mit vṛtra identifizirt. — In RV. VI, 44, 22 liegt er im Streit mit seinem Sohn Indu, der im Bund mit Indra den Geizigen (paṇim) festhält und „die Waffen des eignen Vaters, die Zauberkünste des Unheilvollen" entwendet (svasya pitur âyudhâni . . açivasya mâyâḥ).

Soviel über Tvashṭar als Bildner des Himmels.

Ueber Tvashṭars Schaffen im Schoos der Luftwasser (tvashṭâ apaḥ, tvashṭâ gnâbhiḥ), über sein Wirken auf Erden in den Pflanzen, Thieren und Menschen, vergl. Muir's Original Sanscrit Texts „Tvashṭri" vol. V, 224 ff.

Saraṇyu, Tochter des Tvashṭar.

Das Wort saraṇyu bedeutet „dahinzueilen bestrebt". Als Adj. wird es von den „dahinstürmenden" Maruts (RV. III, 32, 5) gebraucht, dann auch von den „7 Sängern", Angirasen, wo sie als Mitkämpfer Indra's gegen den Dämon erscheinen (RV. I, 62, 4). In RV. X, 61, 24, wünscht der Dichter einem König: „reisig (saraṇyuḥ) sei sein Sohn, sein Ross".

Wenn nun in RV. X, 17, 2 Saraṇyu Eigenname der Tochter des Tvashṭar ist, wie haben wir ihren Charakter näher zu bestimmen?

Sar. ist einmal Zwillingsschwester des Tvâshṭra Viçvarûpa (Bṛhadd. Çaun. VI, 33: „abharan mithunam tvashṭuḥ saraṇyûḥ triçirâḥ saha"). Der letztere wird als ein 3köpfiger, 6äugiger, 6mäuliger Dämon geschildert, welcher die (Licht- und Regen-) Kühe zurückhalte und daher hätten ihm Indra und Trita den Kopf abgeschlagen (cf. RV. X, 8, 8. 9; vergl. Çat. br. I, 6, 3, 1 ff.). In Tâitt. S. II, 5, 1, 1 wird er als Priester (purohitaḥ) der Deva und als Schwestersohn (svas-

rîyaḥ) der Asura bezeichnet, und der Doppelzüngigkeit bezichtigt; er habe nämlich wohl öffentlich erklärt, dass die Opfer nur der Antheil der Deva sein sollen, insgeheim habe er aber den Rath gegeben, die Opfer den Asura darzubringen. Desshalb sei er von Indra erschlagen worden. Tvâshṭra ist offenbar der Feind der Lichtgötter, ein Dämon der Finsterniss. In RV. X, 8, 8 heisst er „7 strahlig". 7 ist die Zahl der Vollständigkeit. Wie „die 7 Strahlen" sc. der Sonne (RV. I, 105, 9; II, 5, 2) die Sonne in ihrem vollen Lichtglanz[1] bedeuten (cf. Colebrooke Ess. 83), so stellt der „3 köpfige, 7 strahlige" Tvâshṭra die Nacht in ihrem ganzen Umfang, in ihrer völligen Verfinsterung dar. Tvâshṭra „Tvâshtar's Sohn schlechtweg" ist die Personification der Nachtseite Tvashṭar's in physischer und moralischer Hinsicht, wie Indra die der Lichtseite Tv.'s ist. — Als Tvâshṭra's Zwillingsschwester ist Sara*n*yu offenbar eine Nachtgöttin. Sie ist aber nur ein Theil der Nacht[2], und zwar, als „die zu enteilen bestrebte", das Ende der Nacht. Als solche erklärt sie schon Yaska Nir. 12, 9, wo er ihr Verschwinden bei der Heimführung mit den Worten erläutert: râtrir „âdityasyâdityudaye antardhîyate | „die Nacht verschwindet beim Aufgang des Âditya". Im Götterverzeichniss wird Sar. unter den Gottheiten der 3ten himmlischen Region hinter Ushas, Sûryâ und vor Tvashṭar, Savitar aufgeführt. — Man vergleiche divo napâtâ = die Açvin, Götter des Morgengrauens; und divo

[1] Vergl. die 7 Rosse des Sûrya I, 50, 8; V, 45, 9 und „der 7 zügelige Wagen" sc. des Mondes RV. VI, 44, 23.

[2] Aehnlich der Mondgott mâs als Ganzes, dagegen die 4 weiblichen Gottheiten der einzelnen Mondphasen. In 2 Stellen (cf. P. W.) ist von einer Mehrheit von „Tvashṭars Töchtern" die Rede, welche wohl die verschiedenen Abschnitte der Nacht bezeichnen. So Pañcar, br. 12, 5:

„Den an den Augen leidenden Indra liessen die Geschöpfe nicht einschlafen,
ihn schläferten mit diesem (Lied) Tvashṭar's Töchter ein."

Ibidem:

„Indra, aus Furcht vor Vṛitra ging in die Kuh ein.
„„Den gebären wir"" sagten Tvashṭar's Töchter.
Ihn gebaren sie mit diesen Sâmangesängen."

duhitâ = Ushas, Morgenröthe; dagegen tvâshṭraḥ „Tvashṭar's Sohn" = Dämon der Nacht, und tvashṭuḥ duhitâ = Sara*n*yu, die Göttin der zu Ende gehenden Nacht. Während Tvâshṭra der Dämon der Nacht ist, sofern er im Trotz auf die eigene Macht mit den Lichtgöttern Trita und Indra auf Tod und Leben kämpft, (RV. X, 8, 8. 9), so stellt Sar. den Theil der Nacht vor, der mit dem Lichthimmel (Vivasvat) eine freundschaftliche Verbindung eingeht, freilich nur vorübergehend und abwechselnd [1].

In RV. III, 39, 2 wird wohl Sar. unter der „Zwillingsgebärerin" (yamasû) zu verstehen sein.

„Die Zwillinge gebar eben da die Zwillingsgebärerin
auf der Zunge Spitze flog es (das Lied v. 1), dort nahm es Stellung
Mit Herrlichkeiten sind begleitet die Zwillingsgeschwister (Açvin)
bei ihrer Geburt,
die zwei Vernichter der Finsterniss, an den Abgrund der Gluth
herangekommen."

In späteren Stücken wird Sara*n*yu mit der Sindhu (Luftmeer) identifizirt. Sollte dies etwa daher kommen, dass die Luftregion als Sitz der Dunkelheit angesehen wurde? vergl. z. B. RV. I, 35, 9, wo es von Savitar heisst: „abhi kṛsh*n*ena rajasâ dyûm *n*oti ‖ ". So werden die Açvin „Söhne der Sindhu" (sindhu mâtarâ) genannt RV. I, 46, 2. Aehnlich wird RV. X, 10, 4 die „Wasserfrau" (apyâ yoshâ) als Mutter des Yama und der Yamî angegeben; hier ist die Nachtgöttin Sara*n*yu zur Stellung einer Apsaras herabgedrückt.

Wenn RV. X, 17 Vivasvat der Lichthimmel als Gatte der Sar. angegeben wird, so wird VIII, 26, 21. 22 auch Vâyu als „Tvashṭar's Tochtermann" (tvashṭuḥ jâmâtar) bezeichnet. Allein wir erfahren nicht, ob unter Vâyu's Gattin Sara*n*yu zu verstehen sei. Es wird uns allerdings sonst keine andere Tochter Tv.'s mit Namen angeführt (doch s. oben tvâshṭryaḥ). Wenn von Sara*n*yu die Rede wäre, so könnte die Göttin der zu Ende gehenden Nacht als mit dem Morgenwind, der den nahen Anbruch des Tages verkündet,

[1] Max Müller erklärt Sar. = „Morgenröthe", Roth = „die eilende Sturmwolke, welche am Anfang der Dinge im Raume schwebte." Myriantheus „die eilig hereinbrechende Nacht".

vermählt gemeint sein. Vergl. RV. X, 65, 10, wo Tvashtar und Vâyu in unmittelbarer Aufeinanderfolge angerufen werden.

VIVASVAT.

Das Wort vi-vas-vat bedeutet „immer weiter (mehr) leuchtend". Die Wurzel vas findet sich in mehreren Götternamen, welche das erste Hervortreten des Lichts aus der Finsterniss bezeichnen. So vasu : Lichtstrahl; vasanta „der Lichthafte" = Frühling; ebenso vasar in vasarhâ RV. I, 122, 3 (cf. zend: vasra; griech. ἑαρ; lat. vēr st. vesr); ushar (ἠώς, aurora) = Morgenröthe. In einigen wenigen Stellen kommt Viv. als Adj. vor, von Agni RV. I, 44, 1; VII, 9, 3; oder von der Morgenröthe „ushaso . . vivasvatyaḥ anîkam" III, 30, 13.

Sonst erscheint Vivasvat immer als Subst. und zwar als Eigenname eines Gottes, des „immer weiter und voller hervorleuchtenden" Morgen- oder Frühlingshimmels, je nachdem der Gott in seiner Beziehung zum Tages- oder Jahres-Anfang[1] aufgefasst wird. Vorherrschend erscheint er als der lichtwerdende Morgenhimmel.

A. Gehen wir nun dazu über, den naturalistischen Charakter Viv.'s im Veda näher zu beschreiben.

Die älteste Stelle des Rigveda, in der Viv. vorkommt, ist ohne Zweifel RV. X, 17, 1. 2:

v. 1 „Tvashṭar macht seiner Tochter Hochzeit, heisst es,
diese ganze Welt kommt dahin zusammen.
Yama's Mutter bei ihrer Heimführung,
des grossen Vivasvat's Gattin ist verschwunden."

v. 2 „Sie verbargen die Unsterblichen den Sterblichen,
nachdem sie eine Gleichfarbige geschaffen, gaben sie die dem Vivasvat.
Auch die beiden Açvin hatte sie geboren, als dies geschah,
im Stiche liess die 2 Zwillingspaare Sara*n*yu.

[1] Als Beispiel, wie im vedischen Cultus Morgen und Frühling Mittag und Sommer, Abend und Herbst in Parallele gestellt werden, vergl. Tâitt S. II, 1, 4, 1: „vasantâ prâtas trin lalâmân âlâbhata | grîshme madhyandine trî*n*ç citipṛishtân | çaradyaparâhne trîñç citivârân | trî*n*i vâ âdityasya tyâñsi vasantâ prâtar grîshme madhyandine çaradyaparâhne ||.

Tvashṭar, der Bildner des Tag- und Nachthimmels gibt hier seine Tochter Sar., die Göttin der dahineilenden Nacht, dem Vivasvat, dem Gott des zunehmenden Lichthimmels zur Gattin. Die beiden Gegensätze (Tag- und Nachthimmel) die Tvashṭar in unmittelbarer Einheit in sich schliesst, treten in Viv. und Sar. als gesonderte Gottheiten auseinander, doch nur, um alsbald sich zu einem Ehepaare zu verbinden. Die Vermählung der Sar. mit Viv. ist vor Allem eine mythologische Versinnbildlichung des ersten Aufleuchtens und immer volleren Hervorstrahlens des Morgenlichts am dunkeln Nachthimmel. Besondere Beachtung verdient hier part. pres. paryuhyamânâ „während sie heimgeführt wurde“ . . . . . parivah bezeichnet (nicht das Herumführen um das Feuer, was pari*n*î heisst, sondern) das Heimführen der Neuvermählten aus dem elterlichen Haus in das ihres Gatten. Der Hochzeitszug, bei welchem die junge Gattin mit der ihr vom Vater zugerüsteten Mitgift unter zahlreichem Geleit von Verwandten und Freunden vom Elternhaus wegfuhr, um in ihr neues Heim überzusiedeln, scheint der Höhe- und Glanzpunkt der Hochzeitsfeier bei den alten Ariern gewesen zu sein (vergl. RV. X, 83, 13 ff.). Auf diesen Hochzeitszug scheint besonders die Lesart des Ath. Veda anzuspielen: vahatum yunakti“ (er schirrt an . . . cf. avâsṛjat RV. X, 8, 13).

Die Heimführung der Sara*n*yu in das Haus ihres Gatten Vivasvat, des Gottes des Lichthimmels, stellt wohl die fortschreitende Ausbreitung der Lichtsphäre am Morgenhimmel dar. Mit diesem Zunehmen der Lichtsphäre hält nun ein allmähliges Abnehmen der dunkeln Sphäre des Himmels gleichen Schritt, welcher Naturvorgang eben in Sara*n*yu „der dahinzueilen bestrebten“ personifizirt ist. So kommt es, dass die Sara*n*yu in dem Augenblick, in dem sie das Ziel ihrer Hochzeitsfahrt erreicht und in das Haus ihres Gatten Viv., in den vollen Lichthimmel, eingeht, verschwindet; doch in demselben Moment gebiert sie den Sonnengott Yama, den sie an ihrer Stelle am Himmel zurücklässt.[1]

---

[1] In ausführlicher Weise ist unser Mythus berichtet in Brhadd. VI, 33, und in Hariv. 545 ff.

Ausser auf den Tagesanbruch könnte man unseren Mythus auf die Jahreszeiten beziehen. Die Vermählung des Viv. und der Sar. würde dann die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche vorstellen. Die Heimführung der Sar., die auf diesem Zug verschwindet, wäre die Zeit des Frühjahrs, in der die Nacht immer mehr abnimmt, während die Länge des Tages und die Macht des Lichts stetig wächst. Die Betheiligung der ganzen Welt an der Vermählung des Viv. und der Sar. (idam viçvam bhuvanam sam eti) würde in viel höherem Grade auf die Wiederkehr des Frühlings als den Wiederanbruch des Tages passen. Wenn wohl das wiederaufleuchtende Tageslicht die Welt aus dem Schlaf zu neuer Thätigkeit aufweckt, so übt doch der wiederkehrende Frühling einen weit mächtigeren Einfluss auf die ganze Schöpfung aus, die er aus der Todeserstarrung von neuem kräftigem Leben aufregt. Bei allen arischen Stämmen gilt der Frühling als die Zeit der Vermählung von Himmel und Erde, als die Zeit der Begattung und Verjüngung der Pflanzen- und Thierwelt (cf. die γαμήλια des Zeus und der Hera).

Bei den alten Indern galt die Vermählung Viv.'s und der Sar. als das Urbild der menschlichen Ehe. Für unsere modernen, christlichen Begriffe würde das Betragen der Sar. nicht gerade dazu taugen, als Vorbild zu dienen.

Es liegt nahe, einen Vergleich anzustellen, zwischen unserem Mythus von der Vermählung Vivasvats mit Sara*n*yu und dem der Vermählung von Soma und Sûryâ RV. X, 85.

In beiden Mythen handelt es sich um die Gegensätze von Licht und Dunkel, von Licht und Wasser. Es sind dies nach vedischer Anschauung die beiden Grundprinzipien, auf deren Zusammenwirken und Verbindung alles Leben mit seinen mannigfaltigen Erscheinungen beruht. Doch jede dieser beiden Sagen hat ihre besonderen Eigenthümlichkeiten. Vivasvat und Sara*n*yu (Morgenlicht und Nacht, Frühlingshimmel und Wintersende) sind Personificationen allgemeiner Naturvorgänge, Soma und Sûryâ d. h. der Mond und die Winter-Sonne sind viel individuellere, concretere Figuren. Viv. und Sar. sind elementarische Götter, Soma und Sûryâ siderische, astronomische Erscheinungen. Aus diesem Vergleich geht

klar hervor, dass unser Mythus unstreitig einer älteren Stufe und Schicht mythologischer Entwicklung angehört. Bei dem Paare Vivasvat-Sara*n*yu ist das Licht das männliche, schaffende Prinzip; die Nacht und (Winter-) Feuchtigkeit erscheinen als das weibliche Element, die Göttin, die diese letztere Naturmacht darstellt, trägt in ihrem Namen, wie in ihrem ganzen Verhalten den Stempel der Schwäche und Unbeständigkeit. Anders ist es bei dem Paar Soma-Sûryâ. Soma, zugleich Gott des Mondes und des Somatrankes, ist das männliche, dominirende Prinzip; während Sûryâ, die Repräsentantin des Sonnen-Lichtes, die Sonne, in der Phase ihres neuen, jugendlichen Heranwachsens von dem Wintersolstitium darstellt, wo ihre Strahlen (in Indien) nur erst freundlich, noch nicht versengend, wirken. — Die Vermählung des Vivasvat mit Sara*n*yu setzt den Anfang des Jahres und des neu-anhebenden Naturlebens in das Frühlingsaequinoctium (s. oben). Diese Berechnung des Jahresanfangs hat sich bis auf den heutigen Tag bei den Iraniern erhalten, die ihr Neujahrsfest (Nauroz) als das Fest Yimas am 15. März begehen (Spiegel, Eran II, 527). Wir sehen aus diesem Umstand, wie aus so vielen anderen Gründen, dass unsere Göttergruppe bis in die indisch-iranische Epoche zurückgeht. — Dagegen die Hochzeit des Soma mit Sûryâ beginnt um die Wintersonnenwende. Die Zeitangabe in RV. X, 85, 13:

> „Unter den Aghâs (Maghas) werden die Kühe geschlachtet, unter den Arjunî (Phalgunî) wird der Umzug (der Braut) gehalten,"

weist auf die ersten Wintermonate (Mâghâ I und Phâlguna II) hin, die auf das Wintersolstitium folgen. Um diese Zeit „lässt Savitar den Hochzeitszug abgehen". Savitar, dessen Tochter Sûryâ ist, daher Sûryâ Sâvitrî genannt, ist der Gott des Sonnenumlaufs und des Sonnenjahrs, der, welcher mit der Sonne, seiner Tochter den „Anstoss" zum Wiederaufleben gibt. Die den nördlichen Gang der Sonne umfassende Jahreshälfte, also die Zeit, die RV. X, 85 unter der Hochzeit des Soma mit der Sûryâ dargestellt wird, finden wir in Maitrâ-

yâni Up. 6, 16 als „die dem Soma zugehörige Jahreshälfte[1] bezeichnet:

ut kramena sarpâdyam çravishṭârdhantam
saumyam (sc. ardham).

Die andere Jahreshälfte dagegen heisst „dem Agni zugehörig„ agneyam (cf. Ind. Stud. X).

Führen wir nun ausser RV. X, 17 noch andere Stellen auf, in welchen Viv. dieselbe Bedeutung „der lichte Morgenhimmel" hat. So RV. I, 96, 2:

„Mit Vivasvat als seinem Auge schuf er (Agni) den Himmel und die Luft-Wasser."

Agni tritt hier offenbar (wie auch v. 7) als Gott „des Lichtelementes überhaupt" auf. Als eine seiner Erscheinungsformen, oder, um uns näher an das Bild unseres Textes zu halten, als eines seiner Organe, durch das er seine Thätigkeit ausübt, wird hier der „lichte" (Morgen-) Himmel angegeben. Sâyana: caksasât mîyena tejasâ. Mit dem Morgenlichte, das am östlichen Horizont aufdämmert, und immer weiter und heller aufleuchtet, schlägt Agni gleichsam das Auge des Tages auf, und hat so erzeugt (sc. sichtbar gemacht) den Himmel und das Luftmeer (cf. Ath. V. XVIII, 2, 32).

Da im Veda gar häufig die Sonne als das Auge, sei es des Mitra-Varuna, oder des Agni (RV. I, 115, 1) bezeichnet wird, so kann hier die Versuchung nahe liegen, auch in obiger Stelle Vivasvatâ mit „Sonne" zu übersetzen. Es ist aber mehr als zweifelhaft, ob Vivasvân schon im Veda ein Name der Sonne sei, erst in den Brâhmaṇas ist diese Bedeutung Vivasvats = Sonne gewiss und geläufig.

In RV. IX, 10, 5 heisst es von den aus der Somapflanze herausgepressten Soma-Tropfen:

„Gewinnend Vivasvat's Theil, zeugend das der Ushas,
breiten sie sich, (wie) Sonnen, über die Seihe aus."

---

[1] Einige Zeilen früher wird diese selbe Jahreszeit als die „dem Varuna zugehörige" bezeichnet. Vergl. auch meinen Aufsatz „die Vermählung Somas und Sûryâ's" in Z D. M. G. XXXIII, 2.

Die (beim Morgenopfer) gepressten Somatropfen werden vom Licht des Morgenhimmels beleuchtet (i. e. sie bekommen Viv.'s Theil), sie strahlen wieder einen Glanz von sich (sie zeugen das Theil der Ushas), ja indem die aufgehende Sonne sich in ihnen wiederspiegelt, glänzen sie, wie ebenso viele Sonnen.

RV. X, 65, 6:

„Die Kuh geht ihren festbestimmten Weg umher, Milch spendend
niederwärts, Führerin der heutigen Handlung,
Laut von sich gebend, huldige sie mit Havis dem huldigenden
Varuna, den Göttern, dem Vivasvat."

Es ist hier ohne Zweifel von der Kuh die Rede, die zum Opfer gemolken wird und Milch geben soll zur Huldigung für „Varuna, die Götter, Vivasvat". Man hat hier unwillkürlich den Eindruck, dass Varuna als Gott des Nachthimmels, Vivasvat als Gott des „lichten" Morgenhimmels, als die beiden Häupter der Götter einander gegenübergestellt werden.

Nachdem wir in den seither betrachteten Stellen Vivasvat in der Bedeutung = die lichte Seite des Morgenhimmels" gefunden haben, so müssen wir nun zeigen, wie der Begriff dieses Gottesnamens im Verlauf seiner ferneren Entwicklung sich dazu erweitert hat, den Gott des Lichthimmels überhaupt zu bezeichnen, sei es des im Glanz der Sonne strahlenden Tageshimmels, oder des vom Mondenschein erhellten Nachthimmels.

RV. X, 39, 12 wird vom Wagen der Açvins gesagt:

yasya yoge duhitâ divaḥ ubhe ahaṅ sudine vivasvataḥ |
„bei dessen Anspannen des Dyaus Tochter, Tag und Nacht, die
beiden hellen des Vivasvat geboren werden."

Hiermit stimmt die Aussage von Çatap br. X, 5, 2, 4 überein:

asau vâ âdityo vivasvân esha hy ahoratre vivasto |
„Jener Sohn Aditi's, Vivasvat macht Tag und Nacht aufleuchten."

Aehnlich RV. X, 12, 7:

„In der Festversammlung, in der die Götter sich erfreu'n,
An Vivasvat's Wohnsitz, wo sie sich aufhalten,
Da haben sie in die Sonne das (Tages-) Licht, in den Mond die (Nacht-) Strahlen gelegt.
Um die Helle herum laufen diese beiden unermüdlich herum."

„Vivasvat's Wohnsitz" ist offenbar identisch mit „der Helle" (dyotanim), um welche Sonne und Mond ihren unaufhörlichen Kreislauf vollbringen; mit anderen Worten es ist der Lichthimmel, wie er des Tags von der Sonne, des Nachts vom Monde erhellt wird. — Nach unserer Stelle ist „Vivasvat's Wohnsitz" der Aufenthalts- und Versammlungs-Ort (dhârayante . . . vidathe) der Götter. Vivasvat ist so der Hausherr (grhapati), bei dem die Götter verweilen, zu dem sie des Abends nach vollbrachtem Tagewerk hingehen, und von dem sie Morgens wieder an die Arbeit gehen.

So heisst Soma „der Hausgenosse Vivasvat's" RV. X, 26, 4:

„Ihn, Vivasvat's Hausgenossen (samvasânam vivasvataḥ)
treiben sie (die Priester) mit ihren beiden Armen, mit Gebet hervor."

Aehnlich sagt der Dichter von den Açvin in RV. IX, 46, 13:

„Ihr, die ihr bei Vivasvat (die Nacht) verweilt habt,
kommt zum Somatrinken um des Liedes willen, kommt heran,
O segnende, wie bei Manu's (Opfer)."
. . vâvasanâ vivasvati |

Endlich citire ich noch die interessante Stelle, Ath. V. XVIII, 2, 32, welche wir auch später noch anzuführen haben werden:

yamaḥ paro avaro vivasvân tataḥ param na ati paçyâmi kiṁ cana |
yame adhvaro adhi me nivishṭo bhuvo vivasvân anvâtatâna ||

„Yama ist der fernste, näher herwärts ist Vivasvat, über diesen weiter hinaus sehe ich Nichts;
Auf Yama ist mein Opfer gerichtet; das Luftgebiet hat Vivasvat ausgebreitet."

Viv. der Gott des unteren Himmels breitet am Morgen mit dem immer weiter aufleuchtenden Licht die Luftwelt aus, nämlich vor dem Auge des zuschauenden Menschen, er

macht die Luftregion sichtbar. Wir haben hier ganz denselben Gedanken wie in RV. I, 96, 2 (s. oben).

Ueber den sichtbaren Himmel des Vivasvat hinaus liegt der des Yama, der unsichtbar ist.

An Yama den Herrscher der seligen Vollendeten ist das Opfer des Sprechenden gerichtet.

B. Die Beziehungen Vivasvats zum Gottesdienst.

Indem wir seither Vivasvat in seiner Bedeutung als lichten Morgenhimmel oder als Lichthimmel überhaupt, aus verschiedenen Vedastellen nachgewiesen haben, so sind wir damit bei der naturalistischen Grundlage seines Gottestypus stehen geblieben. Allein sein Mythus hat sich im Lauf der Zeit zu einer höheren Stufe erhoben, indem dem Vivasvat eine bedeutende Rolle in der Entwicklung des Cultus angewiesen wurde. Wenn Dyaus (div = leuchten, die nackte Wurzel als Subst.) ein starrer elementarischer Himmelsgott ist, ohne irgend welche mythologische Entwicklung, wenn Tvashṭar das in den Dingen schaffende Himmelslicht darstellt und leicht einen in sich verschlossenen, geizigen, finsteren Charakter annimmt, so müssen wir in Vivasvat das sich selbst und die Götterwelt offenbarende Himmelslicht erkennen. Als solches ist Vivasvat besonders geeignet, eine Verbindung zwischen Himmel und Erde, einen Austausch wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen den Göttern und Menschen herzustellen. Dazu kommt noch der weitere Umstand, dass die Hauptopfer gerade Morgens statt hatten, um die Zeit, da Vivasvat am Himmel aufleuchtete und die hervorragende Rolle spielte. Die Herrschaft Vivasvats am Himmel zur Zeit der Opfer legte es nahe, diesem Gott auch die Urheberschaft der auf den Himmel gerichteten Opfer zuzuschreiben. So wird er denn auch in zahlreichen Stellen des Veda und in mannigfacher Hinsicht als der erste und oberste Veranstalter des Gottes(Opfer-)dienstes dargestellt.

a) Reden wir zunächst von dem Cultus und Opferdienst der Götter. Wir greifen hierzu wieder zurück auf die

soeben angezogene Stelle RV. X, 12, 7. Dort steht, wie wir gesehen haben, Vivasvat als der Hausherr (gṛhapati) der Behausung der Götter da. Nach indischen Begriffen liegt es nun gerade dem Hausherrn ob, das Opfer, das in jedem Hausstand den Göttern dargebracht werden soll, zu veranstalten. Vivasvat's Wohnsitz ist auch der Versammlungsort der Götter zum Vollzug ihres Opfers; als Hausherr (gṛhapati) der Götter ist Viv. auch der Opferherr (yajnapati, yajamâna) der Götter. yasmin vidathe . . . vivasvataḥ sadane sind identisch. Ob man vid-atha mit Ludwig zunächst als „Bekanntschaft", oder mit P. W. ursprünglich als „Ansage, Aufgebot, daher Gemeindeversammlung" fasse, soviel ist sicher, dass vidatha in engster Beziehung zur gottesdienstlichen Versammlung steht und vor Allem die Opferversammlung bezeichnet, cf. RV. VII, 57, 2; X, 100, 6 etc. Vivasvat ist derjenige Gott, welcher das Götteropfer zurüstet und alle Götter dabei bewirthet (mâdayante). Während bei diesem himmlischen Opfer die anderen Götter diese oder jene priesterliche Function ausüben, Sûrya und Agni als die beiden Hotar, die Açvins als die beiden Adhvaryu wirken, so ist Vivasvat der das göttliche Opfer ausrichtende, bestreitende Hausvater und Opferherr. In der That Sâyana erklärt an mehreren Stellen Vivasvat ausdrücklich, als yajamâna paricarana kṛ*n*van sei es beim Götteropfer, oder aber auch, wie wir weiter zeigen werden, bei einer menschlischen Opferfeier.

Wenn die vedischen Arier wohl die gottesdienstlichen Handlungen gerne in Form einer symbolischen Nachbildung der Thaten ihrer (Natur-)Götter, wie sie in den äusseren Naturvorgängen sich darstellten, auszugestalten suchten, so übertrugen sie andererseits auch wieder Gebräuche und Ceremonien ihres indischen Cultus auf die Lebensweise der Himmlischen. Wie nun Tag um Tag beim ersten Morgengrauen alle Glieder einer menschlichen Familie um den das Opferfeuer anfachenden und das agnihotram darbringenden Hausvater sich schaarten, so dachten sich die vedischen Arier in ähnlicher Weise auch die Götter des Himmels zu einer Festfeier um Vivasvat zusammenkommen zur Darbringung

eines himmlischen Opfers im Svar. Diese Anschauung findet sich, ausser unserer Stelle, auch in anderen Vedastellen; so RV. VIII, 39, 1 wo es von Agni heisst, dass er „zwischen den beiden Festversammlungen (der Götter im Himmel und der Menschen auf Erden) Botengang hin und her laufe".

agnir divân anaktu na abhe hi vidathe kavir |
antac, carati dûtyam ||

Als Opferherr der Götter lässt sich auch RV. II, 13, 6 fassen:

„O Indra, der du Nahrung austheilst und Gedeihn,
Aus Feuchtem hast du madhu reiches Trockenes gemolken
(i. e. hervorsprossen lassen),
Einen Schatz legst du nieder bei Vivasvat,
Einzig hast du über Alles Gewalt."

Wenn v. 4 wohl vom himmlischen Opfer verstanden werden muss, so lässt sich darauf auch der Schatz beziehen, den Indra nach unserem Vers bei Vivasvat niederlegt. Indra hat mit den Wassern, die er befreit, die Erde getränkt und aus dem so befruchteten Boden madhu-reiche (Soma-)Pflanzen hervorwachsen lassen. Aber nicht nur auf Erden zum Besten der Menschen, auch im Himmel zum Besten der Götter hat er Gaben ausgetheilt; einen reichen Vorrath der eroberten Wasser hat er als Schatz bei Vivasvat dem Hausvater und Gastwirth der Götter niedergelegt.

Dazu liesse sich noch RV. VIII, 61, 8[1] heranziehen:

„Mit den 10 (Fingern) hat Indra Vivasvats Kufe umgestürzt"
„mit dem 3fach gewundenen Donnerkeil des Dyaus."

vivasvataḥ . . koçam wie divaḥ koçam RV. V, 53, 6. Die Somakufe Viv.'s d. h. die ganze Somafülle des Himmels, als Vorrath von Indra bei Viv. niedergelegt. Zu khedayâ . . divaḥ vergl. divo açmânam RV. I, 121, 9; II, 30, 5.

---

[1] â daçabhir vivasvata indraḥ koçam a cucyavît |
khedayâ trivṛtâ divaḥ ||

Sây. „daçâbhir viv. mit den 10 Fingern des Vivasvat . . daçâbhir angulêbhir yâcitaḥ = von den 10 (Fingern) des Opferherrn angefleht", zu künstlich.

b) Gehen wir nun dazu über, die Beziehung Vivasvats zum menschlichen Opferdienst darzulegen.

Zuerst RV. VIII, 6, 39:

Ergötze dich, o Indra, im Lichtreich, im Çaryavan,
erfreue dich an Vivasvat's Erfindung (Lied).
. . matsva vivasvataḥ matî ||

matî (sing.) mag hier wohl (mit Ludwig III, 332) in umfassendem Sinn den ganzen Opferdienst bedeuten, der hier als „Vivasvat's Erfindung" bezeichnet wäre. Andere = Lied, allein dann wäre, wie sonst, eher der Plural matayaḥ zu erwarten vergl. III, 43, 2; IV, 3, 16 etc. Wenn es sich nur speziell auf das Lied des Textes beziehen sollte, so wäre es jedenfalls als ein von Vivasvat gestiftetes, eingeführtes oder eingegebenes dargestellt.

Noch bestimmter wird Viv. als Urheber der Götterverehrung bezeichnet in RV. I, 139, 1:

v. 1. Çraushat! sei gesagt! Zuerst auf Agni richte ich meine Andacht,
diese himmlische Schaar wünschen wir uns dann herbei, Indra
und Vâyu . .
Wenn die neueste geschaffene Andacht an Vivasvat als Nabel
angeknüpft ist,
dann sollen unsere Gebete wohl zu den Göttern hingelangen.
yad ha krâṇâ vivasvati nabhâ samdâyi navyasî |
adha pra su na upa yantu dhîtayo devân accha na dhîtayo ||.

Wie das Kind, das in der Mutter Schoos ruht, durch den Nabel mit der Mutter zusammenhängt und durch denselben von ihr alle Nahrung und Lebenskraft empfängt, so ist Vivasvat der Gott, durch welchen allein die Menschen mit der Schaar der Götter in Verbindung treten können. An Viv. als Ursprung (Nabel) aller Götterverehrung muss jede neue Andacht anknüpfen, um durch seine Vermittlung Erhörung und Segen von den Göttern zu erlangen.

Weiter RV. X, 63, 1. 2:

v. 1. parâvato ye didhishanta âpyam manuprîtaso janima vivasvataḥ |
yayâter ye nahushasya barhishi devâ âsate te adhi bravantu naḥ ||
v. 2. viçvâ hi vo namasyâni vandyâ nâmâni devâ uta yajniyâni vaḥ |
ye stha jâtâ aditer adbhyas pari ye pṛthivyâs te ma iha çruta
havam ||

v. 1. „Die vom Jenseits her Bundesgenossenschaft auf sich zu nehmen bestrebt waren,
die von Manu (durch Opfer) erfreut worden, das Geschlecht Vivasvats,
Die auf Yayâti's, des Sohnes Nahusha's Opferstreu sich setzen,
die Götter, sie mögen über uns (ihren Segen) sprechen."

v. 2. „All' eure Namen sind anbetungswürdig, verehrenswerth, opferwürdig,
die ihr von Aditi, von den Wassern, der Erde geboren seid,
höret meinen Ruf."

Sonst heissen die Götter „Söhne des Dyaus", (I, 159, 1. 3 etc.), sofern Dyaus sie ins Dasein gesetzt hat, so in unserem Lied v. 3, wo Dyaus als ihr Vater genannt wird, während v. 2 als ihre Mutter Aditi, die Wasser oder die Erde aufgezählt werden. Dagegen „Vivasvat's Erzeugte" (vivasvataḥ janima) werden sie in unserem Texte genannt, weil sie vom Himmel her mit den Menschen ein Bündniss schliessen wollten und von den Menschen (Manu, Yayâti etc.) Opfer annahmen, diess eben in Folge des von Vivasvat eingesetzten Opferdienstes, durch den sie erst Gegenstand der Verehrung (namasyâni etc. v. 2) geworden sind. Das Seitenstück zu janima vivasvataḥ ist (v. 6) „devâ manusho" die Götter Manu's, d. h. die zuerst von Manu mit Opfer verehrten Götter (v. 7). Man vergl. hierzu den eigenthümlichen Gebrauch von „jan", welches in einigen Stellen nicht „zeugen = in's Dasein setzen", sondern „(die Götter für's Opfer) zum Vorschein bringen" bedeutet. So sagen die Götter zu Agni RV. X, 53, 6 „Werde Manu, erzeuge das göttliche Volk" janaya daivyam janam. So auch RV. VII, 33, 13 von Mitra-Varuna: sâtre jâtâv.

Zeigen wir nun im Einzelnen auf, durch welche Thaten und Mittel Vivasvat den Götterdienst eingesetzt hat.

1) Er hat den Agni zum Vermittler zwischen den Göttern und den Menschen gemacht, zum Boten, der von den Göttern zu den Menschen, und von den Menschen zu den Göttern gehe.

RV. IV, 7, 4:

âçum dûtam vivasvato viçvâ yac, carshaṇi abhi |
â jabhruḥ ketum âyavo bhṛgavâṇam viçe-viçe ||.

„Den schnellen Boten Vivasvat's, der zu allen Menschen hindringt,
ergriffen die Lebenden als Banner, ihn, der (zuerst) bei Bhṛigu
war, von Stamm zu Stamm.“ [1]

„den . . Boten Vivasvats“ dies hat hier natürlich den Sinn: „der von Vivasvat hergeschickt ist“. Es wurde zuerst von Bhṛgu (oder den Bhṛgus) gefunden, entdeckt, und durch sie den Menschen mitgetheilt, daher „bhṛgavânam“ cf. RV. X, 46, 2; I, 58, 6; II, 4, 2 ff.

Mit einer kleinen Abänderung des Mythus heisst es auch, dass Vivasvat durch seinen „Boten Mâtariçvan“ den Agni aus dem Jenseits zugeschickt habe; RV. VI, 8, 4:

â dûto agnim abharad vivasvato
vaiçvânâram mâtariçvâ parâvataḥ ||

Dass der Zweck, zu dem Vivasvat den Agni sende, eben der sei, einen Verkehr herzustellen zwischen den Göttern und Menschen, wird im Fortgang des eben citirten Hymnus RV. IV, 7, 8 klar ausgedrückt in den Worten:

ver adhvarasya dûtyâni vidvân ubhe antar rodasî cikitvân |
dûta îyase pradiva urâ//o vidushṭaro divo arodhanâni ||

„Des Opfer's Vogel, der Botenpflichten kundig,
läufst du zwischen den beiden Welten wohlwissend,
Zum Boten von Altersher erwählt [2],
der beste Kenner der innersten Gemächer des Himmels.“

Ganz ähnlich wird das Geschäft Agni's in RV. XVIII, 39, 1 beschrieben (ubhe he vidathe kavir autaç carati dûtyàm |).

Der soeben aufgezeigten Bedeutung gemäss fasse ich auch RV. V, 11, 3

asammṛishṭo jâyase mâtroḥ çucir mandraḥ kavir ud adishṭho
vivasvataḥ |

„Noch nicht gereinigt, wurdst du hell aus den beiden Müttern
(Hölzern) geboren,
als erfreuender Weiser kamst du von Vivasvat her.“

---

[1] bhṛigavânam, Say.: „bhṛguvad â carantam“, der wie Bhṛgu thut blinkend, funkelnd.

[2] Bollensen Z. D. M. G. XLI, 504 nimmt urau/o als von var = vas stammend und übersetzt: „leuchtend“ . . . also „als leuchtender Bote“.

ud-stah könnte allerdings auch entspringen, entstehen aus — bedeuten, sodass Agni als eine Art Emanation Vivasvat's, des Lichthimmels dargestellt würde, cf. RV. X, 45, 1:

divas pari prathamam jajne agnir . . .)
asmâd dvitîyam pari jâtavedâh | (cf. mâtroh oben).

Allein wenn Agni gerne als Sohn des Dyaus, X, 2, 7; 46, 9 als Keim des Tvashṭar (gârbham tvashṭuh RV. I, 95, 2; X, 2, 3, garbha âsuro RV. III, 29, 11) bezeichnet wird, so scheint es mir doch der gewöhnlichen Auffassung vom Verhältniss des Agni zu Vivasvat, wonach er als „Bote" des Viv. erscheint, angemessener zu sein, udsthâ mit „sich aufmachen, . . . herkommen von" . . . zu übersetzen.

Doch Agni heisst „Bote Vivasvat's nicht bloss, weil er von Vivasvat her zu den Menschen kommt, sondern auch, sofern er von den Menschen her wieder zu Vivasvat und den um Viv. versammelten Göttern hingeht, um die Himmlischen zum irdischen Opfer einzuladen und die Opfergaben den Göttern in den Himmel hinaufzutragen. So sagt der Dichter in RV. I, 58, 1 von Agni:

„Nun bohrt wohl ein der mit Kraft Gezeugte, Unsterbliche,
da er Hotar und Bote Vivasvats ward,
Auf den geradesten Pfaden durchmisst er den Luftraum,
und lädt zum Götterfeste ein mit Opferspeise."

In RV. VIII, 39, 3 heisst es:

O Agni, Lieder opfere ich dir, wie Ghṛta, in den Mund,
Hier nimm du voraus unter den Göttern davon Kenntniss,
Du bist ja der uralte, heilstiftende Bote Vivasvats.

Agni soll zuerst unter den Göttern die Loblieder, Bitten des Dichters aufmerksam anhören, damit er, als Vivasvat's Bote, sie hernach den Göttern mittheile und hinwiederum den Segen (çivam) der Götter den Menschen zurückbringe. Vgl. RV. I, 27, 4.

Endlich füge ich hier noch RV. X, 21, 5 an:

Agni von Atharvan gezeugt fand alle Seherkünste,
Er ward Vivasvat's Bote, der liebe Freund Yama's.
bhuvad dûto vivasvato . . prigo yamasya kâmyo |

Als Bote des Vivasvat hat Agni alle Gaben den Menschen zu den bei Vivasvat versammelten Göttern zu bringen (de-

vayajna); als Freund des Yama trägt er die in seinen Flammen geläuterten („gar gemachten") Todten zu Yama empor und führt die den Manen dargebrachten Opfer (pitṛiyajna) dem Yama und den um ihn geschaarten Seligen zu (cf. RV. X, 52, 3).

Doch ehe wir die Besprechung der Beziehungen zwischen Vivasvat und Agni verlassen, verdient die eigenthümliche Stelle RV. I, 31, 2 eine besondere Erwähnung.

Dort heisst es:

v. 3. tvam agne prathamo mâtariçvane avir bhava sukratûyâ vivasvate | arejetâm rodasî hotṛivûrye asaghnor bhâram ayajo maho vaso ||

„Du, Agni, wardst zuerst dem Mâtariçvan, dem Vivasvat offenbar mit schöner[1] (Opfer-) Weisheit.

Es erbebten die beiden Welten bei der Priesterwahl, du nahmst auf dich die Last, du verehrtest mit Opfer die Grossen, o Vasu.

Der Agni, von dem hier die Rede ist, ist der Ur-Agni, von welchem alle einzelnen Lichterscheinungen nur ebenso „viele Zweige" sind. Es sieht hier aus, als ob der Dichter den ersten Gedanken des Opferdienstes dem Ur-Agni zuschreibe; dieser Ur-Agni habe dann seine Opferkenntniss dem Vivasvat (dem Licht-Himmel) und dem Mâtariçvan (hier offenbar = Blitzgott, cf. das Beben von Himmel und Erde) geoffenbart. Vivasvat erscheint hier wohl als der Hausvater der Götter (RV. X, 12), welchen Agni zur Darbringung des ersten himmlischen Opfers veranlasst habe. Im nachfolgenden Vers (v. 4) handelt es sich dann um das irdische Opfer, zu dem Agni durch seine Selbstoffenbarung an Manu Purûravas den Anstoss gegeben habe.

2) Aber nicht bloss mit Agni, auch mit Soma wird Vivasvat in enge Beziehung gesetzt.

Vivasvat ist weder der Erzeuger der Somapflanze (das ist Parjanya RV. IX, 82, 3) noch auch der Presser des Somatrankes (diese Function wird besonders Trita beigelegt cf. RV. IX, 38, 2). Vivasvat wird als der Urheber und Eingeber der heiligen Lieder dargestellt, welche beim Pressen des Soma gesungen wurden, und denen man die geheimnissvolle Kraft zuschrieb, den Abfluss des

[1] Sâyana erklärt: cobhana karmecchayâ = mit dem Wunsch nach schönem (Opfer-) Werk.

Somasaftes zu befördern. Diese Lieder und Gebete hatten natürlich vor Allem den Lobpreis des Soma zum Inhalt.

So RV. IX, 99, 2:

adha kshapâ parishkṛto vâjân abhi pra yâhate |
yadi vivasvato dhiyo harim hinvanti yâtave ||

„Da in der Nacht dringt er (Soma) geschmückt hervor in die Krafttränke hinein,
Wenn Vivasvat's Gebete den Falben antreiben zum Lauf."

Die beim Somaopfer von den menschlichen Priestern recitirten Gebete, Lieder werden hier „Vivasvat's Gebete, Lieder" genannt, weil sie auf Vivasvat's Antrieb geschaffen und recitirt wurden, und in ihrer Verknüpfung mit ihm die ihnen beigelegte Kraft gewinnen. Diese Gebete treiben den Soma an, dass er, wie ein „rascher Renner" durch den Schaafsschweif über die Seihe in die Kufe rinne. So heisst es RV. IX, 8, 4: „es reinigen dich 10 Finger, es treiben dich an die 7 Gebete, die Priester erfreuten sich an dir" (mṛjanti tvâ daça kshipo hinvanti sapta dhîtayaḥ | anu viprâ amâdishuḥ ||).

Aehnlich RV. IX, 9, 4 „von 7 Gebeten getrieben setzt er die truglosen (Soma-)Ströme in Bewegung, welche das Eine Auge (Mond) gedeihen machen".

„Geschmückt" heisst der Soma, geschmückt durch die heiligen Gedanken und Gebete der Somapriester. So auch RV. IX, 26, 1: „Diesen Renner reinigten[1] (amṛkshanta) „die Priester über Aditi's Schoos mit der zarten (Hand) und mit dem Gebet (dhiyâ), ebenso v. 4.

Hierher gehört noch weiter die Stelle RV. IX, 66, 8:

v. 8. sam u tvâ dhîbhir asvaran hinvatîḥ sapta jâmayaḥ |
vipram âjâ vivasvataḥ ||
v. 9. mṛjanti tvâ sam agruvo avye jîrâv adhi shvani |
rebho yad ajyase vane ||

v. 8. „Dich umrauschten zumal die 7 Schwestern antreibend
den Sänger auf Vivasvat's Rennbahn.
v. 9. Es reinigen dich zumal die Unvermählten, durch's Schaafhaar
auf frischem Wasser
braust er dahin, wenn du, o Sänger, in die Kufe dich stürzest."

Die 7 Schwestern, die den Soma umrauschen, sind

[1] Eigentlich: „streichelten", wie man ein Pferd striegelt, um es zu putzen und dadurch auch zu kräftigen.

wieder die „7 Gebete“, sofern sie eben Ein für das Opferwerk zusammengehöriges Ganze bilden. Es ist dabei noch eine Anspielung auf die „7 verbrüderten Hotar“, welche diese das Opfer begleitenden Gebete hersagen. Man vergleiche hierzu, was in RV. IX, 10, 7 steht:

samîcînâsa âsate hotâraḥ saptajâmayaḥ |
„Beisammen in schönem Verein sitzen die 7 verbrüderten Hotar.“

Von diesen 7 Gebeten ist in unserem Hymnus gleich wieder die Rede, eben in Betreff desselben Vorgangs bei der Somabereitung. In v. 10 heisst es, dass „die Gebete (dhîtayaḥ) erschollen, während der Soma durch das Schaafhaar dringt um in die Somakufe zu gelangen“. — Die „Unvermählten dagegen (agruvaḥ) sind „die Finger“ der Soma bereitenden Priester. Auch diese werden als „Schwestern“ bezeichnet, aber, wie natürlich „als die 10 Schwestern“, so RV. IX, 28, 4: „daçabhir jâmibhir yataḥ“ und 26, 5: jâmayo harim hinvanti. — Was nun die Redensart „auf Vivasvat's Rennbahn“ (âjâ vivasvataḥ) betrifft, so glaube ich darunter die Oberfläche der Seihe zu verstehen, welche oft mit dem Himmelskreis verglichen wird. Wie die Sonne ihre Bahn am Lichthimmel (Vivasvat) durchläuft, so rinnen die geläuterten Somatropfen „gleich Sonnen“ (IX, 105) über die Seihe dahin. Ganz dieselbe Anschauung in demselben Bilde dargestellt, findet sich RV. IX, 27, 5: „esha sûryeṇa hâsate pavamâno adhi dhyavi | pavitre matsaro madaḥ || er läuft um die Wette mit der Sonne, der geläuterte, auf dem Himmel, auf der Seihe der berauschende Trank.“ Man vergleiche noch weiter RV. IX, 38, 5: „dieser jugendlich kräftige berauschende Saft schaut vom Himmel herab, der (Soma-) Tropfen, der durch das Schweifsieb ging“ (esha sya madyo raso ava çashṭe divaḥ çiçuḥ | ya indur vâram âviçat ||). Ebenso heisst es RV. IX, 37, 3, dass der im Schweifsieb geläuterte Soma in „hellen Himmelsräume hinausläuft“ (rocanâ divaḥ pavamâno vi dhâvati). In diesem letzteren Hymnus wird die Seihe als „Trita's Rücken“ bezeichnet, über welchem der geläuterte Soma die Sonne mit seinen Schwestern (Morgenröthen) aufleuchten lässt“, d. h. wiederstrahlt (tritasya adhi sânavi arocayat . . .).

Wir gehen nun zur Betrachtung von RV. IX, 14, 4. 5 über. Dort heisst es:

v. 4. niriṅáno dhâvati jahaç charyâni tânvâḥ |
atra sam jighnate yujâ ||
v. 5. naptîbhir yo vivasvataḥ çubhro na mâmṛje yuvâ |
yâ kṛṇvâno na nirṇijam |

„Niederrinnend entläuft er, zurücklassend seines Leibes zerrissene Glieder,
dann verbindet er sich mit seinem Genossen (Indra cf. 8, 7).
Er, der von Vivasvat's Töchtern wie ein schöner Jüngling geschmückt wird,
Milch(-güsse) wie ein Prachtkleid anlegend."

Wir haben schon an mehreren Stellen gesehen, wie die Hände der Priester und die von ihnen hergesagten Gebete als die 2 Reinigungsmittel des Soma neben und mit einander aufgeführt werden (so RV. IX, 26, 1. 4 aṇvyâ dhiyâ, bhurijor dhiyâ, ebenso RV. IX, 66, 8. 9 v. 8 „die 7 Schwestern = 7 Gebete", und v. 9 „die Unvermählten" = die Finger der Priester). Einige (so auch P. W. vivasvant) verstehen unter den „Töchtern Vivasvat's" die Finger der Priester, wie die „agruvaḥ" 66, 9, oder wie „die Jungfrau'n Trita's, welche den Falben mit den Presssteinen antreiben" RV. 32, 2; 38, 2: „ad îm tritasya yoshano harim hinvanti adribhiḥ". Allein da die Thätigkeit Vivasvat's gewöhnlich nicht mit dem Somapressen, sondern mit dem Somaläutern („schmücken" mṛj) in Beziehung gesetzt wird und zwar sonst immer die zum Reinigen des Soma mitwirkenden Gebete von ihm hergeleitet werden, so ziehe ich es vor „unter den Töchtern Vivasvat's" die Gebete zu verstehen, die beim Läutern des Soma hergesagt wurden. Der Ausdruck „naptîbhir . . vivasvataḥ" wäre so identisch mit dem oben aufgezeigten „vivasvato dhiyo" IX, 99, 2. Es würden so in unserem Verse (v. 5) die Gebete der Priester und die Milch-Zugüsse zusammengestellt, genau in derselben Weise, wie in v. 2 und 3, wo v. 2 die mit dem Lied mitwirkenden 5 Schaaren den Starken schmücken" (girâ yadi sabandhavah . . . pariskṛṇvanti . . .), und v. 3 „die Milchzugüsse als die Hülle genannt werden, in welche der Soma sich kleidet" (yadi gobhir vasâyate |).

Doch wir haben noch einen Schritt weiter zu gehen auf der Bahn der anthropomorphischen Entwicklung, welche der Mythus des Vivasvat durchlaufen hat.

In mehreren Stellen scheint Vivasvat geradezu mit dem menschlichen Opfer identifizirt zu sein, in der Weise, dass gottesdienstliche Orte und Handlungen des menschlichen Opferherrn als Wohnsitze und Handlungen Vivasvat's bezeichnet werden.

Diese Ausdrucksweise haben wir uns wohl durch den Zwischengedanken zu vermitteln, dass Vivasvat als erster yajamâna, als göttliches Urbild aller Opferer galt. Nach dieser Anschauung wurden alle menschlichen Opferveranstalter als Abbilder und Nachahmer Vivasvat's angesehen. Alles, was menschliche Opferer hatten und thaten, hatten sie und thaten sie gleichsam im Dienst und Auftrag Vivasvat's. Diese Vorstellungs- und Darstellungsweise finden wir auf viele Götter angewandt. So haben wir gesehen, dass die Finger der Soma pressenden Priester „Trita's Jungfraun" genannt werden, sofern sie dasselbe Geschäft verrichteten, wie Trita, der durch Häufen von Wolke auf Wolke (adri) den Soma (Regen) auspresst und ihn mit dem Sturmwind läutert, reinigt (cf. IX, 34, 4 bhuvad tritasya marjyo). Aehnlich erklären einige Commentatoren I, 95, 2 „daça tvashṭur . . yuvatayo" = die 10 jugendlichen (Töchter) des Tvashṭar, als Bezeichnung der 10 Finger des das Feuer aus den Hölzern herausreibenden Priesters. Auf derselben Anschauung beruhen die so oft wiederkehrenden Opferformeln „auf Savatar's Antrieb, mit den beiden Armen der Açvins, mit den Händen Pûshan's". — In dem eben entwickelten Sinn erklärt Sâyana fast überall den Genitiv „vivasvataḥ" = des menschlichen Opferer's. So RV. VIII, 6, 39 matsa vivasvataḥ matî | was er erklärt mit: paricaraṇavato yajamânasya matyâ | = „erfreue dich am Lied des (Gottes)dienst verrichtenden Opferers" (s. oben). — Hierher gehört besonders der häufige Ausdruck: „sadane vivasvataḥ". Bei Auslegung von RV. X, 12, 7 hat sich uns ergeben, dass diese Redensart in jener Stelle zweifellos den himmlischen Opferplatz, den Wohnsitz des Gottes Vivasvat im Svar, der zugleich der Versammlungsort der Götter ist, bedeute: Es begegnen uns nun aber im Veda

verschiedene Stellen, wo dieser selbe Ausdruck ebenso unzweideutig den irdischen Opferplatz bezeichnet.

In RV. I, 53, 1:

„Nun wollen wir ein Lied dem Erhabenen, Gesänge dem Indra vortragen am Sitz des Vivasvat."

Sâyana: paricârato yajamânasya sadane yajnagrhe | .

RV. III, 34, 7:

„Im Kampf hat Indra mit Macht Raum[1] geschafft den Göttern, der wahrhaftige Herrscher, der Menschen Ernährer.
An Vivasvat's Sitz singen diese seine Thaten
Sänger und Weise mit Preisliedern."

Sayana versteht hier unter „vivasvataḥ . ." den das tägliche Hausopfer (agnihotram) u. s. w. verrichtenden Familienvater („vivasvato viçeshena agnihotrâdikarmârthe vasato yajamânasya sadane grhe |).

Ebenso RV. III, 51, 3:

„An Vivasvat's Sitz hat er (Indra) sich ergötzt.
Lobpreise den stets überwältigenden Vernichter der Feinde."

RV. X, 75, 1:

„Laut verkündigt eure erhabene Grösse, o Wasser, der Dichter an Vivasvat's Sitz."

Wenn wir in den letztgenannten Stellen eine metaphorische Uebertragung des Gottesnamens Vivasvat auf Menschen, sofern sie als Abbilder und als Nachahmer des Gottes angeschaut werden, gefunden haben, so müssen wir zum Schluss im Veda Eine Stelle aufzeigen, wo Vivasvat (im Plural) geradezu eine menschliche Priesterfamilie zu bezeichnen scheint.

RV. VIII, 91, 22:

„Den Agni entzündend begleite der Sterbliche das Lied mit seinem Geist
den Agni entzünde ich mit den Vivasvat's.
agnim indhâno manasâ dhiyam saceta martyaḥ |
agnim îdhe vivasvâbhiḥ ||

Der Dichter bekennt in den vorangehenden Versen seine Armuth. „Ich habe keine Kuh, keine Axt, die mir

[1] varivaç cakâra.

Holzscheite haut; nun auch so wenig bringe ich dir dar. Wenn wir, o Agni, welche Holzstücke immer dir auflegen, so nimm es huldvoll an, Jugendlichster; was die Ameise frisst, worüber der Vamra kriecht, das sei dein Ghṛta.“ — Sâyana erklärt vivasvâbhiḥ = ṛtvigbhiḥ i. e. mit den Priestern. Nach dem ganzen Zusammenhang müssten die Vivasvat eine alte Priesterfamilie sein, die eine einfache Gestalt des Opferdienstes bewahrt hat, sodass selbst ein so wenig Bemittelter, wie der in Frage stehende Dichter, den Erfordernissen desselben nachkommen kann.

ANHANG.

Vergleich mit dem avestischen Vivaṅhâo.

Im Avesta finden wir eine dem vedischen „Vivasvân“ wörtlich entsprechende Gestalt: Vivaṅhâo. Dieses letztere Wort ist nur eine den iranischen Aussprachgesetzen gemässe Umbildung von „Vivasvân“.

In Bezug auf die Bedeutung besteht aber zwischen beiden der grosse Unterschied, dass der vedische „Vivasvân“ fast ausschliesslich als ein Naturgott, als der Gott des Lichthimmels erscheint, dagegen der avestische Vivaṅhâo überall nur als der Name eines mythischen, der Urzeit angehörigen Menschen vorkommt. Derselbe Typus, den wir im Veda noch auf der naturalistischen Entwicklungsstufe stehen sehen, tritt uns im Avesta in seiner anthropophysischen Gestalt entgegen. Es leuchtet von selbst ein, dass der indische Veda uns die ältere, ursprünglichere Form des Mythus bewahrt hat, während der Avesta uns erst eine spätere fortgeschrittenere Fortbildung desselben darbietet. Trotz dieser Grundverschiedenheit besteht zwischen dem vedischen „Vivasvân“ und dem avestischen „Vivaṅhâo“ die bemerkenswerthe Uebereinstimmung, dass beide in engste Beziehung mit dem Somaopfer gebracht werden. Ich habe oben des Näheren gezeigt, wie der indische Vivasvat als Urheber der beim Somaopfer hergesagten Lieder und Gebete dargestellt wird. Im Avesta wird nun Vivaṅhâo geradezu als der Stifter

des Somaopfers bezeichnet. In Yaç 9, 4, 5 wo ein Zwiegespräch zwischen dem Gott Haoma (= Soma) und Zarathushtra erzählt wird, frägt der Prophet:

v. 4. „Verehrung dem Haoma! Wer war der erste Mensch, der dich, o Haoma!
für die verkörperte Welt presste? Welcher Segen ward damit erworben?
welche Belohnung erlangte er?“

v. 5. „Da antwortete mir Haoma, der Heilige, der den Tod abhält:
„„Vivaṅhâo war der erste Mensch, der mich für die verkörperte Welt presste. Dieser Segen ward von ihm erworben, diese Belohnung erlangte er,
dass ihm ein Sohn geboren ward, Yima-Khshaëta (Jemschid)...““

Gerade diese letzten Worte der Yaçnastelle die ich eben hier anführe, geben uns einen weiteren Beweis für die ursprüngliche Identität des vedischen „Vivasvân“ und des avestischen „Vivaṅhâo“ an die Hand. Er besteht darinnen, dass beiden derselbe Sohn, nemlich Yama-Yima, zugeschrieben wird.

Wenn aber im Veda Yama als die Frucht der geschlechtlichen Verbindung Vivasvat's (Lichthimmel) und der Nachtgöttin Saraṇyu dargestellt wird, so wird dieser uralte, rein naturalistische Mythus in der iranischen Sage dahin umgeändert, dass an Stelle der sexuellen Vereinigung ein liturgisch-religiöses Motiv als Ursache der Geburt Yama's gesetzt wird. Die gottesdienstliche Frömmigkeit des Vaters Vivaṅhâo wird durch die Geburt eines männlichen, zu hohen Dingen berufenen Sohnes belohnt. An die Stelle der Saraṇyu (Göttin der Nacht), oder der Sindhu (apyâ yoshâ X, 10, 4) tritt Haoma, der Gott des himmlischen, unsterblich machenden Nasses (amṛtam), das in seiner irdischen Daseinsform den Hauptbestandtheil des Opfers ausmachte und als liturgische Spende verwendet wurde. Wir sehen hier klar, wie die alte grob-sinnliche Anschauung, die alle Naturvorgänge durch geschlechtliche Zeugung von Naturgottheiten erklärte, den Vorstellungen einer späteren, höher entwickelten Zeit gemäss umgestaltet wurden.

II. THEIL.

YAMA.

ETYMOLOGIE UND BEDEUTUNG DES NAMENS YAMA.

Die indischen Commentatoren erklären meist Yama als Derivatum von der Wurzel yam = 1) zusammenhalten, anziehen (Zügel etc.), 2) bändigen, bezwingen, und geben so dem Wort den Sinn von „Bändiger", sc. der Todten. So übersetzt es Sâyana zu RV. I, 163, 2; X, 123, 6 etc. mit niyâmaka, zu RV. I, 164, 46 mit niyantâram etc. Allein schon Roth (in Z. D. M. G. IV, 425) hat mit Recht hervorgehoben, dass „diese Uebersetzung von Yama wohl auf den furchtbaren Todesgott des indischen Mittelalters, desto weniger aber auf den milden König der Seligen im Himmel, als welchen die Veden Yama darstellen", passe. — Dazu kommt ein philologisches Bedenken. Es findet sich nämlich allerdings im Rigveda an 2 Stellen ein yámaḥ (als Paronytonon), im Sinn von „Lenker, Bändiger", so RV. VIII, 92, 10 rathânâm yámam „Lenker der Wagen", und so auch wohl RV. VIII, 24, 22: „stuhi indram . . vâjinam yámam . . preise Indra . . den kräftigen Lenker". Ebenso ist wohl Ath. V. I, 14, 2 zu deuten, wo der Bräutigam als Yama (voc.) = Bändiger angeredet wird.

„eshấ té râjan kangấ vadhúr ni dhûyatấm yama!
Diese Jungfrau hier sei dir, o König,
als Weib unterthan, o Bändiger.

Auf diese Deutung von yama scheint ni-dhûyatâm von ni-dhû = „niederwerfen, unterwerfen“ hinzuweisen.

Dagegen als Eigenname des Gottes oder des ersten Menschen ist das Wort in allen Stellen, in denen es sich findet, Oxytonon, yamáh; und mit dieser Accentuirung bedeutet das Wort in den Schriftstücken der ältesten wie der jüngsten Zeiten durchweg: „gepaart, gedoppelt, Zwilling“. Entsprechend ist das lateinische geminus, gemellus. Im Griechischen gehört hierher der Wortstamm γαμ-ος etc. welcher die eheliche Verbindung von Zweien bezeichnet. Dieser Auslegung gemäss bedeutet Yamáh Zwillingsbruder, Yamî Zwillingsschwester. So hat schon Yaska (Nir. 10, 20; 12, 9) die beiden Wörter gedeutet.

Der unmittelbare Wortsinn des Namens „Yamah“ würde so den gemeinsamen, gleichzeitigen Ursprung und den innigsten Wesenszusammenhang zweier Wesen (Götter oder Menschen), eines Zwillingsbruders und eines anderen Zwillingsbruders (Yama-Yama), oder eines Zwillingsbruders und einer Zwillingsschwester (Yama-Yamî) bezeichnen. Da dieser Wortsinn von Yama = Zwilling sehr allgemeiner, an sich unbestimmter Natur ist, und leicht auf die mannigfaltigsten Verhältnisse des Natur- und Menschen-Lebens sich anwenden lässt, so dürfen wir wohl in dieser ursprünglichen Bedeutung des Wortes Yama einen Grund finden, warum dieser Mythus so vielfache Deutungen erfahren und solch' mannigfaltige Wandlungen durchlaufen hat.

Ich schicke nun zunächst eine kurze Uebersicht über den Gang voraus, den ich bei der Darstellung des Gegenstandes zu befolgen gedenke. Ich glaube 3 Entwicklungsstufen des Yamamythus unterscheiden zu müssen:

I. Yama Naturgott d. h. Sonnengott.

A. Yama-Yamî Sonnengott und Mondgöttin.

B. Yama-Yama Sonnengott und Opfer-Agni.

C. Yama der Sonnengott und der Mensch Yama Stammvater der Menschen Yama, Fürst der Seligen im Jenseits, Yama Todesgott.

II. Yama der Mensch.
Erstling der Lebenden.
„ der Gestorbenen.
III. Yama Allgott.

I. NATURALISTISCHE ENTWICKLUNGSSTUFE DES YAMA-MYTHUS.

YAMA NATURGOTT, d. h. SONNENGOTT.

Wie gerade die ältesten und mächtigsten Götter in den verschiedenen Religionen der Vorzeit Naturgötter d. h. Personificationen eines Naturelements oder Naturvorgangs gewesen sind, so dürfen wir auch bei Yama, dessen Mythus bis in die ältesten Perioden der arischen Religionsgeschichte hinaufreicht und in mehreren Mythologien eine hervorragende Rolle gespielt hat, zum Voraus als wahrscheinlich annehmen, dass er von einer naturalistischen Grundbedeutung ausgegangen ist. Eine Vernachlässigung dieser Naturbasis des Yamamythus hat zur Folge, dass mehrere sehr wichtige Stellen, in denen von ihm die Rede ist, völlig unverständlich bleiben oder eine höchst gezwungene Auslegung sich gefallen lassen müssen. Ich weise nur darauf hin, mit welchen Schwierigkeiten selbst ein so gründlicher Kenner des Veda, wie Ludwig, der nach Roth's Vorgang als Grundbedeutung Yama's die des ersten Menschen ansieht, bei der Erklärung von RV. I, 163, 2 und X, 51, 3 zu kämpfen hat, ohne doch zuletzt zu einem befriedigenden Ergebniss zu kommen.

Eine richtige Bestimmung der naturalistischen Grundbedeutung des Yamatypus ist um so wichtiger, als wir in ihr die tiefer liegende Quelle erkennen müssen, aus der die verschiedenen Fortbildungen desselben als ebensoviele Bäche abgeflossen sind, und wir in ihr immer wieder die treibenden Motive nachzuweisen haben, welche den Mythus in seiner reichen Entwicklung von einer Stufe zur anderen weiter führten.

Eine ungezwungene Erklärung des ganzen Entwicklungsganges des Mythus in seinen verschiedenen Umwandlungen und Verzweigungen scheint mir der beste Beweis und die unerlässliche Probe für die Richtigkeit unserer Auffassung des ursprünglichen Naturcharakters Yama's den wir zum Ausgangspunkt unserer Darstellung machen.

Gar verschiedenartig sind die Ansichten, die über den naturhaften Grundtypus des Yama's aufgestellt worden sind. Schon die indischen Commentatoren, Yaska und Sâyana, geben an verschiedenen Stellen verschiedene Erklärungen. Am häufigsten legen sie Yama als Blitzagni aus; in Nir. 12, 9 (zu RV. X, 17, 1) fasst Yaska Yama und Yamî als „Blitz und Donnerrtimme" (madhyamam ca madhyamikâm sa vâcam"); Sâyana zu RV. I, 164, 46: vṛshṭyâdikaranam vaidyut âgnim yamam . . RV. X, 123, 6: yamasya niyâmakasya vaidyut âgnir yonau sthâne antarikshe | . An diese Erklärungen hat sich A. Kuhn (Zeitschr. f. V. S. I, 450) gehalten. Allein wir werden sehen, dass bei sorgfältiger Untersuchung der zahlreichen Stellen des Veda, in denen sich Yama findet, sich keine einzige aufweisen lässt, in welcher die Deutung Yama's als des Blitzes auf zwingende Weise sich aufdränge. Als möglich kann sie allein in RV. I, 164, 46 angenommen werden. Wie dann die Personifikation des Blitzes, dieser flüchtigen, zerstörenden Naturerscheinung je zum Fürsten der Seligen oder gar zum Allgott hätte werden können, ist für mich unerfindlich.

Wir werden also die 2 andern Erklärungen, die von Yama vorliegen, und von denen die eine ihn als irdischen Agni und die andere als Sonnengott fasst, näher zu untersuchen und mit einander zu verbinden haben. Yaska nimmt Yama als Agni in Nir. 10, 19, 20 (zu RV. X, 14, 1; I, 66, 7); in gleicher Weise unter den Neueren namentlich Eug. Burnouf (Einleitung zur Uebers. v. Bhayavat Purâna) und Bergaigne (Relig. védique I, 90 ff.). Unbestreitbar ist, dass Yama auf einer gewissen Entwicklungsstufe das irdische (Opfer-)Feuer bedeutet. Aber die Hauptquelle, aus der die Entwicklung des Mythus im Grossen und Ganzen abfliesst, scheint mir anderswo zu liegen. Ich finde sie in der Anschauung Yama's

als des Sonnengottes. So erklärt ihn schon Yaska in Nir. 12, 28 (zu RV. X, 135, 1) als „âdityaḥ", ebenso Sâyana 2 Mal in demselben Hymnus. Dieser Auffassung hat sich unter den jetzt lebenden Indianisten am meisten Max Müller angeschlossen. In „2ᵈ Series of Lectures on the Science of language pg. 481, 508 ff. nimmt er Vivaṣvat als Himmel (sky), Saraṇyu als „Morgendämmerung" (dawn), Yama als „Tag", Yamî als die Nacht.

A. Yama-Yamî.

a) Aeussere Zwei-Einheit von Sonnengott und Mondgöttin, das Paar der 2 himmlischen Zwillingsgeschwister.

Die Beobachtung des Himmels musste bei einigem Nachdenken den Naturvölkern den Gedanken nahe legen, Sonne und Mond, das Gestirn des Tages und das der Nacht, als ein zusammengehöriges Paar, als 2 Geschwister und oft selbst als 2 Zwillinge anzusehen.

In Bezug auf das Geschlecht einer jeden dieser beiden Gottheiten begegnen wir aber nun in den verschiedenen arischen Mythologien verschiedenen Anschauungen; ja was besondere Beachtung verdient, ist die Thatsache, dass oft bei Einem und demselben Volksstamm zu verschiedenen Zeiten von einander abweichende Auffassungen von Sonne und Mond sich vorfinden. Bei den Hellenen erscheint die Sonne stets als männliche Gottheit (*Φοῖβος, Ἥλως, Πάν* etc.), der Mond immer als weibliche Gottheit (*Σελήνη, Ἑκάτη* etc.), wir werden später noch etwas näher auf das Zwillingspaar von Apollon und Artemis einzugehen haben. — Schon etwas anders ist es bei den Italern; diese haben einmal das Geschwisterpaar; (D-)Ianus und Diana; auch Sol und Lu(-c-)na, doch zeigen sich bei ihnen auch Spuren eines Mondgottes Lu-c-nus.[1] —

[1] Allerdings scheint dieser männliche Mondgott der Römer von orientalischen Einflüssen herzurühren.

Noch verwickelter ist die Sache bei den Germanen. In der jüngeren Edda (Gylf. 11) treten Sonne und Mond als Geschwister, als Kinder des Mundilföri auf, dessen Sohn[1] Mäni = der Mond und dessen Tochter Sôl = die Sonne heisst. So ist ja auch in unserer deutschen Sprache bis auf den heutigen Tag die Sonne weiblichen, und der Mond männlichen Geschlechts. Dagegen in der älteren Edda (Vol. 3) wird Sôl „sinni Mâna“ d. h. „der Gefährte des Mondes“ genannt, also männlich gedacht; ebenso wohl der goth. savil (ἠέλως, sav-itar), nach Finn Magnussen ist Freyr der Sonnengott, Freya die Mondgöttin. Grimm in seiner „Deutschen Mythologie“ II, 588 ff. sagt: „Man möchte wissen, wie die frühere und verborgene Vorzeit zwischen savil und sunnô, dem Geschlecht und der mythischen Anwendung nach, unterschied; war savil, sagil gleich dem lateinischen sol, gr. ἥλιος männlich, so dürften Sunnâ und Sindgund als weibliche Monde gedacht werden, wie Luna und Σελήνη; doch das altn. sôl erscheint nur weiblich, sunne schwankt noch im Mittelhochdeutschen auffallend zwischen männlichem und weiblichem Genus.“

Nach diesen Vorbemerkungen über die verschiedenen Geschlechter von Sonne und Mond in anderen arischen Religionen gehen wir nun zur Darlegung des Sachverhalts in der indischen, vor allem vedischen Mythologie über.

Am häufigsten — und in späteren Zeiten in ausschliesslicher Weise — sehen wir da Sonne und Mond als ein Brüderpaar dargestellt. Ich hebe hier nur die Stellen hervor, in welchen, wie mir scheint, Yama als Sonnengott erscheint.

Ich mache zuerst auf die Stellung aufmerksam, die Yama im Naighaṇṭuka einnimmt. Er wird dort (5, 6) nach einer zahlreichen Reihe von Sonnengöttern[2] aufgeführt.

---

[1] Auch andere Völker, Lithauer, Araber etc., stellen sich den Mond männlich und die Sonne weiblich vor. So ist der monicanische Metzli (Mond) ein Mann; der grönländische Mond Anningât verfolgt Mallina, die Sonne, seine Schwester.

[2] savitâ | bhagaḥ | sûryaḥ | pûshâ | visnuḥ | viçvanâraḥ | varunaḥ | keçî keçinaḥ | vṛshâkapiḥ | yamaḥ |

Ueberhaupt, wenn Yama hier unter den Göttern der 3. himmlischen Region aufgezählt wird, so kann er gewiss nicht als „erster Mensch“ an diesen Ort gestellt worden sein. Alles weist darauf hin, dass er ebenso, wie all' die ihn umgebenden Götter als Gott und als Sonnengott an dieser Stelle genannt wird. Auch als „Fürst der Seligen“ oder als „Todesgott“ passt er nur dann in diese Götterreihe, wenn er eben als Sonnengott zu dieser doppelten Rolle gekommen ist. Freilich wird Yama auch unter den Göttern der mittleren Region (5, 4) „apâm napât | yamaḥ | mitraḥ | etc. aufgeführt, wobei aber zweifelhaft erscheinen kann, ob er da mit Apâmnapât als Blitzgott, oder mit Mitra als Sonnengott gefasst wird.

Unter den Vedastellen heben wir zuerst eine äusserst lehrreiche Stelle hervor, die, so viel ich weiss, noch nirgends in ihrem hohen Werth für die Erkenntniss des wahren Wesens des Gottes Yama verwendet worden ist. Ich meine RV. X, 64, 3. Es heisst dort:

v. 3. narâ vâ çaṅsam pûshâṇam agohyam
agnim deveddham abhy arcase girâ |
sûryâmâsâ candramasâ yamam divi
tritam vâtam ushasam aktum açvinâ ||

„Den Naraçaṅsa, Pûshan, den nicht zu Verbergenden,
Den von den Göttern entzündeten Agni besinge ich im Lied;
Den Sonnengott zumal und den Mond, den hellen Mond und den Yama am (Licht-)Himmel,
Den Trita, Vâta, die Ushas, die Nacht und die Açvins.“

Die Frage ist hier, wie erklären „candramasâ“, das ein Dual ist? Ludwig umgeht diese Frage ganz und übersetzt „den hellen Mond“, wie wenn es acc. sing. statt „candramasam“ wäre. Grassmann übersetzt: „das Lichterpaar“, er will so dem Dual gerecht werden, aber ćandramas heisst eben nicht „Licht“ sondern „Mond“. Um den Dual zu erklären, müssen wir, wie ich glaube, candramasâ mit dem nachfolgenden yamam divi zu einem Dvaudva zusammennehmen.

Das Götterpaar sûryâmâsâ (Sonne und Mond) wird offenbar in den darauf folgenden Worten „candramasâ yamam divi“ unter Hinzufügung einer näheren Bestimmung der beiden Götter noch einmal wiederholt. Nach dem ge-

wöhnlichen Sprachgebrauch hätte freilich auch yamam im Dual stehen sollen; doch ist dies nicht immer der Fall, z. B. RV. VIII, 25, 2, wo „mitrâ . . . varuno“ während sonst mitrâvarunâ „Mitra und Varuna“ und indravâyû II, 41, 3; IV, 47, 4; 46, 3. 4. Wenn nun in candramasâ das Eine Glied des Dvandva sûryâmâsâ mit einer bestimmten Bezeichnung als candramasâ, als „heller (zunehmender) Mond“ wiederholt wird, so müssen wir natürlich erwarten, dass die andere Hälfte von sûryâmâsâ (also sûrya der Sonnengott) durch „yamam divi“ angedeutet werde. Der näheren Bestimmung candra-, die dem -masâ Mond vorgesetzt wird, entspricht das divi, welches zu yamam Sonnengott hinzugefügt wird und also wohl in seiner genaueren ursprünglichen Bedeutung = Lichthimmel oder = am Tage zu fassen ist. Der „helle (zunehmende) Mond“ als Herrscher der Nacht wird hier offenbar mit dem „Sonnengott am Lichthimmel“ als dem Gestirn des Tages zu einem Paar zusammengestellt, und zwar zu einem Zwillingspaar. Denn dass hier in yamam divi der eigentliche Wortsinn von yama = Zwilling durch den Eigennamen noch hindurchklinge, lässt sich wohl kaum läugnen. — In unserer Stelle, wo yama mitten unter lauter Naturgöttern steht, wäre die Erklärung desselben als „erster Mensch“, oder als „Fürst der Seligen“ völlig unpassend, Yama stände da ganz ohne allen Zusammenhang mit den andern aufgeführten Göttern da. Die Bedeutung „Sonnengott“ passt aber um so mehr, als hier Yama nach einer Reihe von Götternamen, die die Sonne nach verschiedenen Seiten ihres Wesens bezeichnen (Narâçaṅsa, Pûshan etc.), aufgeführt wird; als Yama wird sie hier in ihrer Beziehung zum Mond, als dessen „Zwillingsbruder“ genannt.

Aus unserer Stelle ergibt sich also, dass hier Sonne und Mond als ein Paar von Zwillingsbrüdern dargestellt werden. Dieselbe Vorstellung tritt uns an vielen Stellen des Rigveda und der jüngeren indischen Literatur entgegen. So heissen Sonne und Mond RV. X, 85, 18 „2 spielende Knaben (çiçû krîṭantau), die von Osten nach Westen in Zauberkraft laufen, das Opfer (Ath. V. das Luftmeer) umwandelnd.“ Auch in RV. X, 92, 12 werden sie zu einer Zweieinheit zusammen-

gefasst mit den Worten: „sûryâmâsâ vicarantâ divikshitâ“ „Sonne und Mond, das umlaufende, am Himmel weilende Paar“. Ohne nähere Bezeichnung der Geschlechter, aber besonders dazu geeignet, die innige Zusammengehörigkeit der Sonne und des Mondes zu Einem Paar zu veranschaulichen, ist die Bezeichnung derselben als der „beiden Augen des Himmels“. So in RV. I, 72, 10, wo es heisst: „Köstliche Herrlichkeit haben sie ihm angethan, als des Himmels beide Augen (divo akshî) die Unsterblichen schufen“. — Ebenso werden bei der Zerlegung des Opferrosses die beiden Nieren dem Götterpaare „Sonne und Mond“ geopfert „sûryâcandramasau vṛkyâbhyâm“ Taitt. S. 5, 7, 19, 1. — Eingehendere Beleuchtung verdient nun aber weiter der Ausdruck der RV. X, 88, 11 von ihnen gebraucht wird, dort heisst es:

yadâ it enam adadhur yajniyâso divi devâḥ sûryam âditêyam |
yadâ carishnû mithunâv abhûtam âd it prâpaçyan bhuvanâni viçvâ||

„Als die opferwürdigen Götter diesen Sûrya der Aditi Sohn, an den Himmel stellten,
als das umlaufende Zwillingspaar entstand, da schauten aus (wurden sehend) alle Geschöpfe.“

Wenn Sonne und Mond hier mithunâu genannt werden, so darf daran erinnert werden, dass dieser Ausdruck gewöhnlich ein Paar von Zwillingen verschiedenen Geschlechts, d. h. ein Paar, bestehend aus einem Zwillingsbruder und einer Zwillingsschwester bezeichnet. Um bei einem Zwillingspaar die geschlechtliche Verschiedenheit mit Nachdruck anzuzeigen, wird oft die Redensart yamâu mithunâu angewendet cf. Nir. 12, 10. So heissen RV. I, 164, 11 putrâ mithunâso Söhne und Töchter (i. e. Tage und Nächte). Wenn es X, 87, 13 heisst: „Was heute, o Agni, zwei (mithunâ) gegen einander fluchen . . .“ so versteht Sâyana wohl richtig unter den 2 (mithunâ): Mann und Frau. Vergl. RV. I, 131, 3. In ähnlicher Weise werden RV. X, 10, 9 Himmel und Erde (divâ pṛthvyâ) als ein „Paar“ mithunâ bezeichnet, das eben als Vorbild für Yama-Yamî gelten soll. In RV. X, 17, 2 wird gesagt, dass Saraṇyu „2 Paare“ (dve mithunâ) bei ihrer Entweichung zurückgelassen habe. Diese 2 Paare sind Yama-Yamî und die beiden Açvins: da

letztere stets als 2 Jünglinge erscheinen, so wäre der in mithunâ liegende Nebengedanke der geschlechtlichen Verschiedenheit der Paare vor allem auf Yama-Yamî zu beziehen. Diesen Beispielen entsprechend, liesse sich demnach vermuthen, dass auch in carishnû mithunâv (RV. X, 88, 11) Sonne und Mond als ein Paar von einem Zwillingsbruder (Sûrya) und einer Zwillingsschwester (Mondgöttin Yamî) angeschaut würden. Wenigstens könnte man in jener Bezeichnung einen Nachklang jener Vorstellung sehen wollen. Zu sehr wollen wir jedoch diesen Ausdruck (mithunâv) in RV. X, 88, 11, nicht premiren, weil einmal RV. X, 40, 12 (gopâ mithunâ) dieselbe Bezeichnung auch auf das Paar der Açvins angewendet wird, die sonst ausnahmslos nicht bloss in der indischen, sondern auch hellenischen und römischen Mythologie als ein Brüderpaar auftreten.

Wie dem nun auch mit dem Ausdruck carishnû mithunâv RV. X, 88, 11 sein mag, Eine Stelle des Rigveda scheint mir entschieden Sonne und Mond als ein Paar eines Zwillingsbruders und einer Zwillingsschwester darzustellen. Ich meine RV. X, 17, 1. 2, wo von dem Zwillingspaare Yama-Yamî die Rede ist. Nur müssen wir dabei eingedenk bleiben, dass der dort in kurzen Zügen angedeutete Mythus seinem Hauptinhalt nach weit über die spezifisch indische, oder selbst indisch-iranische Periode hinaus, bis in die arische Epoche hinaufreicht, in eine Zeit, in welcher, wie aus der italischen, wohl auch germanischen, am entschiedensten aus der hellenischen Mythologie sich erweisen lässt, die Vorstellung von dem Sonnengott und der Mondgöttin als einem Zwillingspaare verschiedenen Geschlechts unstreitig in der arischen Race vorhanden war.

Die in RV. X, 17 genannten Zwillingsgeschwister Yama und Yamî sind gar viel umstrittene Gestalten, die die verschiedenartigsten Erklärungen gefunden haben. Wir müssen daher unsere Untersuchung damit anfangen, die mannigfaltigen, nach unserer Ansicht irrigen Deutungen zu widerlegen.

Roth in seiner Abhandlung „Die Sage von Djemschid“ Z. D. M. G. IV, 425 sagt: „Die Frucht der Verbindung

des himmlischen Lichtes (Vivasvat) mit dem feuchten Wolkendunste (Saraṇyu) ist das erste Menschenpaar (Yama und Yamî) das die Erde bevölkern soll". Nach der Geburt des weiteren Zwillingspaares der Açvins, welche die feste Ordnung und Theilung der Tage, Monden und Jahre vorstelle, „verschwindet die Mutter, die chaotische, sturmbewegte Dämmerung und lässt die 2 Paare zurück. Dem Vivasvat aber bleibt nur eine „Aehnliche" (savarṇâ) als Gattin, ein nicht näher bestimmbares, namenloses Weib. Tchhajâ = Schattenbild nennt sie die späteste Sage, d. h. der Mythus weiss ihm keine andere Gattin zu geben." — Der Haupteinwurf, der dieser Deutung des gelehrten Vedaforschers gemacht werden muss, ist der: „wenn in dem in RV. X, 17 enthaltenen Mythus Yama als der erste Mensch gefasst wird, was soll denn dann Manu sein, der in diesem selben Mythus dem Yama als der Abstammung und der Würde nach verschieden gegenübergestellt wird? Dass auch Yama auf einer gewissen Entwicklungsstufe den Erstling der Menschen bedeutet, ist ganz ausser Zweifel, (s. später cf. RV. X, 10). Aber wenn in demselben Mythus, wie dies RV. X, 14, 1. 2 geschieht, Yama und Manu zusammengestellt und mit bestimmten Zügen von einander unterschieden werden, so können sie unmöglich mit einander identisch sein. Diese Schwierigkeit sucht Roth zu heben mit der Bemerkung „die Vorstellung von Manu sei ein zweiter Ansatz zur Bildung einer anderen Seite desselben Mythus, welcher in Yama nur einen unvollkommenen Ausdruck gefunden habe." In Yama-Yamî trete in den Vordergrund „der Begriff der Stammeltern des Menschengeschlechts, berufen, dasselbe fortzupflanzen; Manu d. i. der Verständige, sei das Vorbild des vernunftbegabten Menschen". Weiterhin erklärt er Manu als eine jüngere indische Schöpfung, die, wie das Fehlen des Wortes im Zend beweise, nicht einmal bis in die indisch-iranische Epoche zurückreiche.

Indem Yama's ursprüngliches Wesen schon in den Veden bis auf kleine Reste verwischt und in ein anderes Gebiet hinübergegangen sei, habe die Idee von Manu desto ungehemmter sich entfalten können. Es sei eine Nachwirkung

der alten Sage von Yama, dem Sohne Vivasvat's, dem ersten Menschen, wenn nachträglich auch Manu als ein Abkömmling Vivasvat's, aber aus nicht ebenbürtiger Ehe, als Sohn einer untergeschobenen Gattin, dargestellt worden sei. — Dieser Auffassung Roth's widersprechen aber sehr gewichtige Thatsachen. Weit entfernt eine „jüngere indische Schöpfung" zu sein, gehört Manu vielmehr der arischen Urzeit an. Dass schon die iranische Sage den Manu kannte, das beweist die mythische Gestalt des „Manuscithra, des Nachkommens des Airyu (Eraj) yt. 13, 131. Hiefür spricht auch die hellenische Tradition von Minos, König von Creta, der als der erste Herrscher die Geschichte der hellenischen Nation eröffnet, ebenso die Sage von Minyas, dem Ahnherrn des alten Stammes der Minyer. Am schlagendsten aber wird die Roth'sche Behauptung über Manu's späten Ursprung durch den germanischen Mannus widerlegt, den unsere Vorväter nach dem Zeugniss des Tacitus (de morib. Germ. 2)[1] als den Sohn des Gottes Tuisco und als Stammvater ihres Volkes verehrten. Auch beim vedischen Manu dürfen wir ja nicht vergessen, dass er nicht sowohl der Stammvater der Menschheit überhaupt, sondern der Aryer, im Gegensatz zu den Dasyu, ist cf. RV. I, 175, 3; VIII, 87, 6; IX, 92, 5; VI, 21, 11. — Yama hingegen, wenigstens als erster Mensch, ist ein rein indisches Gebilde, das bei keinem anderen arischen Stamm in gleicher Form vorkommt. Selbst der avestische Yima ist nur ein uralter, von Ahura eingesetzter Herrscher[2] der Erde, später Iran's, neben welchem von Anfang an viele andere Menschen auftreten, ohne dass er auch nur durch die geringste Andeutung als ihr Stammvater bezeichnet würde. Unbestreitbare Thatsachen zwingen uns also, in Beziehung auf die Ursprünge und Bildung unseres Mythus die Fussstapfen des Altmeisters vedischer Forschung zu verlassen und eine andere Erklärung zu versuchen. — Noch eine Schwierigkeit, die bei Roth's

[1] De Mor. Germ. 2: „Celebrant carminibus antiquis Tuisconem deum terra editum et filium Mannum, originem gentis conditoresque. Manno tres filios assignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingævones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur."

[2] Max Müller, Essays pg. I, 137.

Deutung sich ergibt, sei hier kurz erwähnt. Die mythenbildende Phantasie der alten Völker hat stets die Methode befolgt, die eigenthümliche Natur und Würde eines Gottes oder Heroen durch die Abstammung, die sie denselben zuschreibt auszudrücken. Dieses Prinzip wäre verletzt in unserem Mythus, wenn wir Roth's Auslegung annehmen wollten. Manu „der Verständige", der nach Roth den ersten Menschen und zwar eben, wie derselbe ausdrücklich sagt, nach der höchsten, nämlich geistigen Seite seines Wesens repräsentirt, wird in unserem Mythus als der Sohn Vivasvat's von einem untergeschobenen, offenbar sterblichen Weibe dargestellt. Wie nun? Yama, der Sohn Vivasvat's von der „unsterblichen Saraṇyu", sollte da auch nichts anders sein als ein Mensch, und noch gar der Mensch nach einer im Vergleich mit Manu niedrigeren Seite seines Wesens? nämlich der erste Mensch, als „berufen sein Geschecht fortzupflanzen?" dies ist ja ein Beruf, den er mit dem Thiere theilt, während er gerade als „vernunftbegabtes Wesen" (= Manu) unendlich über alle Thiere erhaben ist. Nein, Yama, der Sohn des „grossen Vivasvat" von der „unsterblichen Saraṇyu", welche die Götter verbergen, um sie vor jeder Berührung mit den Sterblichen zu bewahren, kann kein blosser Sterblicher sein, er muss ein Gott sein; welcher Gott, werden wir später aufzuzeigen haben.

Gehen wir nun zu der Deutung über, die Dr. Myriantheus in seinem Schriftchen über die „Açvins" beiläufig auch von Yama gegeben hat. Nach ihm wäre Yama das „Abendzwielicht". Auf Seite 62 sagt er: „Helios konnte weder als Führer zum Todtenreiche noch als Todesgott gedacht werden (?). Eine solche Anschauung von ihm wäre nur dann möglich, wenn dem Untergang desselben unmittelbar die Finsterniss folgte, so dass er in diesem Falle, theilhaftig des Lichts und der Finsterniss, über beide Mächte gebieten konnte. Letztere Eigenschaft aber kann nur eine einzige Naturerscheinung beanspruchen, das Abendzwielicht, aus welchem ohne Zweifel das Zwillingspaar Yama und Yamî (als Kinder) der Saraṇyu, der eilig einbrechenden Nacht und des Vivasvat hervorgegangen sein muss." . . „Eine Bestä-

tigung dessen liefert auch der Mythus von ihrer Geburt, wenn es heisst, dass die Saraṇyu die 2 Zwillingspaare in 2 verschiedenen Zeiten geboren habe, das erstere, als der Vivasvat sie zur Frau bekam, d. h. am Abend, und das zweite, als er sie nach ihrem Verschwinden wieder fand, d. h. in der Frühe."

Diese ganze Hypothese scheitert gänzlich an dem Einen im Rigveda, wie in den Brâhmanas und den indischen Commentaren beständig wiederholten Zuge des Mythus, dass nach der Geburt des Yama Saraṇyu (die Nacht) verschwindet, Vivasvat (der Lichthimmel) aber zurückbleibt. Wenn Yama das Abendzwielicht personifiziren sollte, so müsste der Mythus, falls er nicht in thörichter Weise mit der tag-täglichen Erfahrung sich in Widerspruch setzen wollte, gerade das Gegentheil erzählen, er müsste sagen, dass nach Yama's Geburt die Nacht (Saraṇyu) geblieben, der Lichthimmel aber verschwunden sei. Dr. Myr. legt, wie ich glaube, eine irrige Auslegung Vivasvat's und Saraṇyu's bei seiner Abhandlung zu Grunde. Vivasvat ist der „immer weiter hin Aufleuchtende", d. h. der zunehmende Lichthimmel des Morgens. Saraṇyu hingegen ist die „zu enteilen bestrebte", nicht aber die „hereinbrechende" Nacht, also nicht Anfang, sondern Ende der Nacht. Die Verbindung von Vivasvat und Saraṇyu ist eben das Anbrechen des Tages, das unter beständiger Zunahme des lichten Morgenhimmels und unter fortschreitendem Zurückweichen der Nachtseite des Himmels vor sich geht. Das völlige Verschwinden der Saraṇyu, das nach ihrer geschlechtlichen Vereinigung mit Vivasvat und nach eingetretener Geburt des Yama erfolgt, ist nur die einfache Fortsetzung und Vollendung der natürlichen eigenthümlichen Tendenz derselben, wie sie in ihrem Namen Saraṇyu bezeichnet wird.

Noch bleibt uns eine dritte Ansicht zu besprechen übrig, die von Eugène Burnouf, wie er sie in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Bhâgavat Purâna dargelegt hat. Burnouf, der yama von yam bändigen ableitet, erklärt yama = irdisches Feuer, „welches Alles bändigt", während er Vivasvat als Sonne fasst. („Le feu, cet élément auquel rien ne ré-

siste, est célébré sous le nom de fils du Soleil et bientôt le mot qui exprime sa puissance souveraine devient un nom propre, qui entraîne en même temps, la personification de l'astre d'où il émane"). Dass die Erklärung von Yama = Bändiger (von yam bändigen) unzulässig ist, habe ich schon weiter oben gezeigt. Bergaigne, Burnoufs Schüler, gibt nun wohl diese irrige Worterklärung auf, hält aber doch den Grundgedanken seines Meisters fest. In Relig. véd. I 89 ff. sagt er: „Das Wort Yama bedeutet „Zwilling" und passte vollkommen für irgend eine der Formen des Feuers, wenn verglichen mit seinen anderen Formen." In seinen weiteren Auseinandersetzungen über Yama als Fürsten der Seligen und als Todesgott sucht er diese Bedeutung überall von der Grundanschauung Yama's als des irdischen Feuers herzuleiten. Wo Bergaigne von unserem Mythus spricht, gibt er nie eine Deutung Yama's, cf. II, 98. 506. 507 (er erklärt in ersterer Stelle Vivasvat als „das Opferfeuer" und Yamî für das Gebet). In unserer Stelle RV. X, 17, 1 darf Yama jedenfalls nicht als „irdischer Agni" gefasst werden. Yama und Manu haben da wohl denselben Vater, Vivasvat, aber verschiedene Mütter. Zwischen Saraṇyu, der Mutter Yama's, welche die Götter vor den Sterblichen auf Erden vérbergen, und Savarṇâ, welche dem Vivasvat den ersten Menschen Manu gebiert, herrscht offenbar der Gegensatz des Himmlischen, Unsterblichen und des Irdischen, Sterblichen. Nun dieser selbe Gegensatz, der die Mütter scheidet, muss auch bei den Kindern Yama und Manu sich wiederfinden und eben die gegenseitige Verschiedenheit derselben erklären, wie der gemeinsame Vater, den sie haben, ihre wesentliche Aehnlichkeit begründet. Wenn daher Manu der erste Mensch auf Erden ist, so muss Yama ein himmlisches Wesen sein, die Personification eines himmlischen Elements oder Vorgangs, aber nicht die des irdischen Feuers.

Welches himmlische Naturwesen ist nun aber in Yama personifizirt? Diese Frage suchen wir aus den Angaben unseres Mythus zu beantworten und sagen: es ist das himmlische Naturwesen, nach dessen Geburt die Nacht (Saraṇyu) völlig verschwindet und den morgendlichen Lichthimmel

(Vivasvat) allein zurücklässt. Und wer könnte dies anders sein als die Sonne, deren Aufgang der Nacht ein Ende macht und den vollen Tag am Himmel heraufführt? Die Morgendämmerung, an die man auch denken könnte, sofern auch von ihr in gewissem, freilich geringerem Grade ein Zunehmen des Lichthimmels und ein fortgehendes Verschwinden der Nacht sich aussagen lässt, muss bei Seite gelassen werden, weil sie ja schon im zweiten Zwillingspaar, das dem Vivasvat von Saraṇyu geboren wird, in den Açvins, ihren Ausdruck findet. — Die Erklärung Yaska's (*Nir. 12, 10*) welcher Yama als Blitz und Yamî als Donner auffasst, passt offenbar nicht in den ganzen Zusammenhang des Mythus (madhyamam ca madhyamikâm ca vacam). Yaska, der schon Vivasvat, den Vater Yama's, als die Sonne gefasst hatte, sah sich natürlich genöthigt, für Yama eine andere Deutung zu suchen. Auffallend mag nun erscheinen, dass im Mythus, wenigstens in der Fassung, die uns Bṛhaddevatâ davon gibt, der Sonnengott Yama als die erste Geburt der zu Ende gehenden Nacht, Saraṇyu, die Götter der Morgendämmerung, die Açvins, dagegen erst als die zweite Geburt der Saraṇyu angegeben werden, während im wirklichen alltäglichen Verlauf der Dinge zuerst die Morgendämmerung, und später erst die aufgehende Sonne aus dem Schoos der Nacht hervortritt.

In Hinsicht auf diese Frage haben wir nun vor Allem die Thatsache hervorzuheben, dass in dem Vedatext RV. X, 17 eigentlich nur die Geburt des Sonnengottes Yama erzählt und die der Dämmerungsgötter Açvins nur nachträglich, ganz beiläufig als eine Nebensache bei der Flucht Saraṇyu's auch erwähnt wird.

Doch noch mehr. Der Sonnengott wird häufig im Veda als „der Sohn" im ausnehmenden Sinn des Wortes bezeichnet, wie der Himmel der „Vater" schlechthin, und die Erde kurzweg die „Mutter" heisst, so RV. I, 160, 3 cf. X, 189, 1 und wenn neben ihm noch andere Kinder des Vaters Himmel angeführt werden, so wird er stets auf die eine oder andere Weise als der höher stehende, bevorrechtete gekennzeichnet. Wenn daher in unserem Mythus RV. X, 17, 1. 2 Yama als der Zeit nach zuerst geboren dargestellt wird, so soll damit

wohl angedeutet werden, dass er mit der Würde eines Erstgeborenen ausgestattet und als solcher den andern Kindern des Vivasvat und der Saraṇyu übergeordnet ist. Diese Absicht scheint mir in mehreren Nebenzügen der ausführlicheren Erzählung unseres Mythus hervorzutreten, wie wir sie im Commentar des Sâyana zu RV. VII, 72, 2 und in der Bṛhaddevatâ des Caunaka VI, 33 aufgezeichnet finden. So hebt Sâyana der Yami gegenüber ausdrücklich hervor, dass Yama der ältere (jyâyâṅs) der beiden Zwillingsgeschwister gewesen sei; und von den Açvins wird gesagt, dass sie aus etwas verschüttetem Samen, den Vivasvat und Saraṇyu bei ihrer Begattung auf den Boden hatten fallen lassen, hervorgegangen seien, während Yama beständig als der naturgemäss von Saraṇyu geborene vollbürtige Sohn Vivasvat's erscheint. Dem Manu gegenüber wird Yama's überlegene Würde und Bedeutung dadurch angezeigt, dass der erstere, obwohl auch Vivasvat's Sohn, doch nicht, wie Yama, von einer ebenbürtigen, göttlichen, sondern nur von einer untergeschobenen, offenbar sterblichen Mutter abstammt. Endlich möchte ich noch zum Vergleich auf die unserem Mythus nahe verwandte Sage hinweisen, wie sie in RV. X, 61, 4 ff. erzählt wird (s. oben).

Diese Fassung der Sage, nach welcher der Vater Tvashṭar, der „Bildner" des Tag- und Nachthimmels, mit der eigenen Tochter das Sonnen-Ross und das Hausfeuer zeugt, ist ohne Zweifel die ältere Form[1] des Mythus; erst später wohl, als dieser Incest das entwickeltere sittliche Gefühl verletzte, ist dann Vivasvat (der lichte Morgenhimmel) als Gatte der Saraṇyu an die Stelle des Vaters Tvashṭar getreten, in der Fassung, die uns RV. X, 17, 1 gibt.

Als die beiden Kinder, die Tvashṭar mit Saraṇyu zeugt, werden Vastoshpati (= Hausfeuer, irdischer Agni) und das „Ross", i. e. Sonnen-Ross (cf. RV. I, 163, 1 ff.) angegeben. Das Sonnen-Ross nimmt offenbar im Tvashṭar-Saraṇyu-Mythus

[1] Vergl. bei den Hellenen Tyndaros = Tvashṭar, Vater der Helene und der Dioscuren; bei den Germanen Mundilföri = Tvashṭar, Vater der Sonne und des Mondes.

dieselbe Stelle ein, wie Yama im Vivasvat-Saraṇyu-Mythus. Ich glaube in diesem Sonnen-Ross eine Bestätigung meiner Deutung des ihm parallel laufenden Yama als des Sonnengottes sehen zu dürfen. Im Mythus von RV. X, 61, 4 ff. steht Vastoshpati, der irdische Agni, der erste Lichtbringer auf Erden, an der Stelle, welche die Açvins, die ersten Lichtbringer am Himmel, im Mythus RV. X, 17 inne haben. Es ist nun bemerkenswerth, wie auch dieser Vastoshpati dem Sonnenross als dem alleinigen vollberechtigten Spross Tvashṭar's und der Saraṇyu untergeordnet wird, durch einen ganz analogen Hergang seiner Geburt, wie die Açvins in RV. X, 17 dem Yama.

YAMI DIE MONDGÖTTIN.

Von Yamî[1] sind uns nur ganz spärliche Anzeichen erhalten geblieben. Im Naighaṇṭuka (5, 5) steht Yami unmittelbar hinter den 4 weiblichen Gottheiten der einzelnen Mondphasen: Anumatî, Râkâ, Sinîvâlî, Kûkû; gerade wie Yama in 5, 6 hinter einer langen Reihe von Sonnengöttern. Dass Yamî in diesem Zusammenhang nicht das erste menschliche Weib bedeuten kann, springt von selbst in die Augen. Sollte sie nun etwa eine der 4 Mondphasen bezeichnen, wie die ihr unmittelbar vorausgehenden Götternamen? Diese Vermuthung liegt nahe. Vielleicht die Phase des Neumonds, wie es ja in einer Sage von der Entstehung des Mondes nahe liegt? Gerade diese Mondphase wurde in besonders enge Verbindung mit der Sonne gebracht. So heisst die Neumondsnacht „Amâvâsyâ" (sc. râtrî) d. h. die Nacht des Zusammenwohnens von Mond und Sonne (P. W.). — Als Seitenstück zu dieser Vorstellung vom Zusammensein von Sonne und Mond in der Neumondnacht, wie sie der schon in den Veden vorkommende Name Amâvâsyâ ausdrückt, lassen sich einige Angaben aus späteren Zeiten, aus der Brâhmanaperiode, anführen, An-

[1] Ich berufe mich hier wieder auf das, was ich oben über das männliche oder weibliche Geschlecht der Mondgottheit im Veda und in anderen arischen Mythologien vorausgeschickt habe.

gaben, welche eine innige Vereinigung des Neumonds mit der Sonne aussagen, und zwar so, dass dabei der Mond als der Sonne untergeordnet, von ihr abhängig gedacht wird. In Ait. br. (Hang's Uebers. VIII, § 28) heisst es: „Der Mond zur Zeit des Neumonds wird von der „Sonne absorbirt". Vergl. Çatap. br. I, 6, 4, 15. 25, wo dieser Vorgang in phantastischer Weise eingehender beschrieben wird.

Wenn Amâvâsyâ die Göttin der Neumondnacht und des in ihr verschwindenden Mondes ist, so ist hingegen Sinîvâlî die Göttin des ersten Neumondtages und des an ihm wieder sichtbar werdenden, neugeborenen Mondes. Von ihr heisst es Ath. V. VII, 46, 3:

yâ viçpatnî indram asi praticî sahasrastukâbhiyantî devî |
vishnoḥ patni tubhyam râtâ haviṁshi patim devi râdhase codayasva |
„O Stammfürstin, die du dem Indra zugekehrt, mit tausend Zöpfen geschmückt bist und herannahst,
Vishnu's Gemahlin, dir sind Opferspeisen dargebracht; treibe, o Göttin deinen Gatten zur Freigebigkeit an."

Der Sonnengott Vishnu und die Göttin des Neumonds, Sinîvâlî werden hier als ein Ehepaar dargestellt. Könnte dasselbe Verhältniss nicht auch zwischen Yama und Yamî bestehen?

Eine Stelle aus Tâitt. br. III, 4, 11 könnte zu Gunsten dieser Ansicht vorgebracht werden. In jenem Capitel ist von den Menschenopfern die Rede; es wird im Einzelnen angegeben, welche Art Menschen jeder besonderen Gottheit dargebracht werden soll. Da wird nun von Yamî gesagt: yamyai yamasûm | „der Yamî (Zwillingsschwester) eine Zwillingsgebärerin". Der Commentar fügt hinzu: yamyai yamasya striyai | yamasûm putrayugala prasavitrîm | „Der Yami, Yama's Weib", Der Yami, als der ersten menschlichen Frau, würden wohl keine Menschenopfer dargebracht worden sein. Auch ist im Vorangehenden immer von Göttern die Rede. Die indischen Commentatoren erklären wohl manchmal Yamî als die Göttin der Erde; so Tâitt. S. III; 3, 8, 3: agnir vâva yama iyam yamî | .

Allein warum für die Göttin der Erde gerade eine Zwillingsgebärerin das für ihr Wesen passendste Opfer sein

sollte, liesse sich nicht begreifen. Offenbar soll durch das Opfer der Zwillingsgebärerin angezeigt werden, dass in der Natur der Yamî eine Zweiheit liege und zur Erscheinung komme. Am natürlichsten scheint es mir da, bei Yamî an eine Göttin des Mondes zu denken, der ja stets im Wechsel zwischen 2 Phasen, der des zunehmenden und der des abnehmenden Mondes begriffen ist.

Hervorgehoben zu werden verdient in der Auslegung der obigen Stelle des Tâitt. br. die Angabe des Commentators, dass Yamî (Mondgöttin) das Weib Yama's (wohl als des Sonnengottes) sei.

Im Sinn von Sonnengott und Mondgöttin glaube ich auch das Paar Yama-Yamî in Tâitt. âr. V, 83, 4 (cf. Ludwig, V, b. S. 430) verstehen zu müssen:

uttiṣṭha prehi pradrava okaḥ kṛṇushva parame vyôman |
yamena tvam yamyâ samvidânâ uttamam nâkam adhiroha imam ||

„Auf, erhebe dich, geh' hin, eile voran, schaffe dir ein Heim im höchsten Himmel,
Mit Yama und Yamî dich vereinigend, steig' diess höchste Himmelsgewölbe hinan."

Dass vor Allem die Sonne, aber auch der Mond als Wohnort der Seligen angesehen wurde, davon später. Vergl. Ath. V. VII, 79, 2. In gleichem Zusammenhang werden Yama und Yamî angerufen in Vâj. S. 12, 63.

b) Innere Zwei-Einheit von Yama und von Yamî. Doppelnatur eines jeden der beiden himmlischen Zwillingsgeschwister Yama und Yamî.

Wenn wir in RV. X, 17 Yama und Yamî als die Frucht der geschlechtlichen Vereinigung von Vivasvat (dem aufleuchtenden Lichthimmel) und Saraṇyu (der dahineilenden Nacht) dargestellt sehen, so dürfen wir uns nicht wundern, dass die gegensätzliche Natur der beiden Eltern d. i. Licht und Dunkel, in dem eigenthümlichen Charakter der beiden von ihnen abstammenden Zwillingsgeschwister sich wiederfinde. In dieser Beziehung könnte man fragen, ob nicht die Wörter yama yamî ebenso wie die etymologisch genau identischen geminus, gemellus, oder das griechische δίδυμος nicht blos

„Zwilling, gepaart mit einem andern", sondern „gedoppelt, gepaart in sich selbst" bedeutet haben.

aa) Yamî, Mondgöttin.

In Betreff des Mondes legt der Augenschein es nahe, 2 Hälften des Mondumlaufs, die mit dem Neumond anfangende Phase des zunehmenden Mondes, und die mit dem Vollmond beginnende Periode des abnehmenden Mondes, von einander zu unterscheiden. Es ist ja jedem Kenner des indischen Cultus bekannt, welch' wichtige Rolle der Gegensatz der „lichten" und der „dunkeln" Mondhälfte (paksha) im Opferdienst, sowie überhaupt in der Wahl und Ausführung der verschiedenen Geschäfte des alltäglichen Lebens bei den Indern spielte. Hat sich doch ein ähnlicher Aberglaube vielfach bis heute selbst in christlichen Landen erhalten.

Schon oben haben wir die Stelle Tâitt br. III, 4, 11 citirt, in welcher als das der Mondgöttin Yamî am meisten entsprechende Menschenopfer das einer „Gebärerin von Zwillingen" bezeichnet wird. Dies wohl mit Rücksicht auf die Doppelnatur der Mondgöttin, sofern auch sie 2 Zwillinge in ihrem Umlauf hervorbringt, die beiden Stadien des zunehmenden und des abnehmenden Mondes.

bb) Yama der Sonnengott nach seiner Doppelnatur.

Nicht so augenscheinlich ist die Sache bei der Sonne, und doch kann kein Zweifel darüber obwalten, dass im Veda auch ihr eine Doppelnatur zugeschrieben wird. Als Sohn des Viv. und der Sar. personifizirt Yama die Sonne eben insofern, als sie sowohl am Licht, als am Dunkel Theil hat, und in einem beständigen Wechsel zwischen glänzender Erscheinung am Taghimmel und völligem Verschwinden in der Finsterniss der Nacht begriffen ist. Wenn die Sonne wohl jeden Abend untersinkt am Horizont, aber doch mit jedem neuen Morgen wieder aufgeht, so musste sich leicht der Gedanke aufdringen, sie müsse auch während[1] der Nacht

[1] Vergl. RV. I, 35, 7: Kva idânîm sûryaḥ . . . Sây: idânîm râtrâu kutra vartate | .

irgendwo und -wie existirt haben. Es stellte sich so die Frage, in welchen Theil der Welt die Sonne bei ihrem Untergang hingehe und in welcher Weise sie, während der Zeit ihrer Unsichtbarkeit für die Erdbewohner, anderswo sich verhalte, ob sie da ruhig oder thätig sei. So entstand die Idee von einem zweifachen Zustand der Sonne, und Yama war eben ganz dazu geeignet, sowohl die lichte Tagessonne, als auch die dunkle Nachtsonne vorzustellen.

YAMA DER GOTT DER LICHTEN TAGESSONNE.

Dass in RV. X, 17, 42 Yama als die Frucht der Verbindung des „aufleuchtenden Morgenhimmels" (Viv.) und der „dahineilenden" Nacht (Sar.), die Tagessonne repräsentire, liegt in der Natur der Sache. Ebenso ist es in RV. X, 64, 46, wo ja das yamam divi einen Gegensatz zu dem candramasâ bildet und eben die Sonne, als Gestirn des Tages, im Unterschied vom Mond, dem Gestirn der Nacht personifizirt.

Ganz ähnlich ist die Stelle X, 92, 11: „Diese, Himmel und Erde, die vielsamigen, Narâçaṁsa der 4gliedrige, Yama, Aditi, Tvashṭar . . ." Yama steht auch hier, wie X, 64 mitten unter lauter Naturgöttern, er muss wohl selbst auch als solch' einer verstanden werden. Da er nun hier mit Aditi der Göttin des himmlischen Lichtreichs zusammengestellt ist, so liegt es nahe, ihn als den Gott der Tagessonne zu fassen.

Ich ziehe hierher auch RV. I, 83, 5, indem ich da Yama, wie X, 17, 1. 2 als die aufgehende Sonne verstehe.

„Mit Opfern hat Atharvan die Wege geebnet,
dann ward Sûrya, der Hüter der Pfade geboren.
Die (Licht-)Kühe trieb zugleich Uçanâ Kavya heran,
Yama's unsterbliche Geburt lasst uns mit Opfern verehren."

Es besteht, wenn ich recht sehe, ein fortschreitender Parallelismus zwischen den 4 Padas.

Der 1. P.: das Opfer Ath.'s, das den Aufgang der Sonne vorbereitet.

Der 2. P.: der Aufgang der Sonne selbst.

Der 3. P.: Opfer des Uç. Kavya, welches die den Sonnenaufgang begleitenden Lichtstrahlen herzubringt.

Der 4. P.: Aufforderung zum Opfer, um den immerwiederkehrenden Aufgang der Sonne zu ehren.

Mit yamasya amṛtam jâtam vergl. mahi jâtam te arvan I, 163, 1. Ganz ähnlich ist auch der Sinn von „yamena dattam“ I, 160, 2 (s. später). Prof. Roth übersetzt: „Yama's unsterbliches Geschlecht“ (d. h. Añgiras, Atharvan, Uçana K.), allein ich kenne keine Stelle, wo Añgiras Atharv., Uç. Kavya von Yama abgeleitet würden.

Ich füge endlich noch die 3 Yamagâthâs des Sängers Bhaṅgyaçravas an, Âpast. çr. XVI, 6 (citirt von Ludwig, Comm. zu RV. X, 135):

v. 1. yo 'sya Kaushṭhya jagataḥ pârthivasyâika id vaçî |
yamam bhaṅgyaçravo gâya yo râjâ 'naparâdhya ||

v. 2. yamam gâya bhaṅgyaçravo yo râjânaparodhya |
yenâpo nadyo dhanvâni yena dyauḥ[1] pṛthivî dṛdhe ||

v. 3. hiranya-kakshyân sudhurân hiraṇyâkshân ayahçaphân |
açvân anaçyato 'dabhyân yamo râjâbhitishṭhati ||

v. 1. „Ihn, der, o Kaushṭhya (patr.) der Eine Gebieter dieser irdischen Welt und dessen, was in ihr sich regt, ist,
den Yama besinge, o Bhaṅgyaçravas, ihn den unverletzlichen König,

v. 2. Den Yama besinge, o Bh., den König, der nicht von seiner Herrschaft vertrieben werden mag,
durch den die Wasser, die Flüsse, die Festlande, durch den Himmel und Erde in Stand gehalten werden,

v. 3. Mit Goldgurt verseh'ne Stuten, die gut am Joch laufen, goldäugige, eisenhufige,
nie zu Grund gehende, truglose fährt der König Yama.

Aus Vers 3 ist klar ersichtlich wie „der König Yama“ hier als Sonnengott besungen wird, in ganz ähnlichen Worten und Bildern wie Savitar in RV. I, 35[2]. Wenn Yama's Rosse „goldäugig“ genannt werden, so wird damit offenbar auf den Sonnenball angespielt, der ja oft das Auge Mitra's und

[1] Vergl. RV. X, 149, 1: savitâ yantrair pṛthivîm aramṇât askambhane savitâ dyâm adṛiṅhat | açvam iva adhukshad antarikshaṃ atûrte baddham savitâ samudram ||.

[2] RV. I, 35 heisst es von Savitar: „Die weissfüssigen Braunen, die seinen Wagen mit goldner Deichsel ziehen, ...

Varuna's heisst; und wenn sie als „eisenhufig" bezeichnet werden, so soll mit den eisenbeschlagenen Hufen der Vorder- und Hinterfüsse der Sonnenrosse die graue Morgen- und Abenddämmerung, die der Sonne vorangeht und nachfolgt, angedeutet werden.

YAMA ALS GOTT DER NACHTSONNE.

Wenn die Sonne untergeht, ins Jenseits hinübergeht (parâ eti), so geht sie „heim"; astam gam, — yâ ist die ganz geläufige Bezeichnung des Untergangs der Sonne, wie des Mondes und der Sterne. Das Jenseits ist also die Heimath der Sonne, der Ort ihres Ursprungs, von dem sie erst in diese Welt herübergekommen ist, wie sie auch am Ende jedes Arbeitstages dorthin wieder zurückkehrt. Die „jenseitige" Sonne hat vor der „diesseitigen", am sichtbaren Himmel umlaufenden existirt. Diesen Vorstellungen gemäss suche ich mir eine äusserst schwierige Stelle, wo von Yama als Sonnengott die Rede ist, zu erklären, nämlich RV. I, 160, 1. 2. Bekanntlich wurde dieser Hymnus beim Açvamedha gebraucht, das Opferross galt als ein Abbild des Sonnenrosses, wie es auch dem Sonnengott dargebracht wurde. An dieses Opferross, sofern es mit dem Sonnenross identifizirt wird, sind die nachfolgenden Verse (1—4) dieses Liedes gerichtet:

v. 1. „Als du zum ersten Mal wiehertest, da du geboren warst, hervorgehend aus dem Meer, aus dem Festland,
Des Falken Schwingen, des Rehes Füsse (wurden dir da); hoch zu preisen, o Renner, ist deine hohe Geburt.

v. 2. Den von Yama gegebenen schirrte Trita an, Indra zuerst bestieg ihn,
Der Gandharva ergriff dessen Zügel; aus dem Sonnenball, o Vasu's, hattet ihr ein Ross gebildet.

v. 3. Yama bist du, Âditya bist du; du bist Trita nach einer geheimen Ordnung;
Du bist in gleicher Weise, wie der Soma, abgetheilt, drei nennen sie deine Bande am Himmel.

v. 4. Drei nennen sie deine Bande am Himmel, drei in den Wassern; drei im Ozean;
Ja als Varuna erscheinst du mir, o Renner, dort wo sie sagen, dass dein höchster Geburtsort sei.

Die ursprüngliche Entstehung des Sonnenrosses wird hier nach dem Vorbild des tagtäglich wiederkehrenden Sonnenaufgangs geschildert. Nur wird hier der Vergleich mehr als anderswo im Einzelnen ausgemalt, und zwar so, dass die verschiedenen Momente des Phaenomens je an besondere Gottheiten vertheilt werden. Diese Naturgötter, wie sie da nacheinander mit ihren Handlungen aufgeführt worden sind: Yama, Trita, Indra, Gandharva.

Yamena dattam — diese Worte sollen offenbar das Woher? der aufgehenden Sonne angeben. Zunächst könnte man versucht sein, Yama auch in der im Veda geläufigsten Bedeutung zu nehmen, sodass der Fürst der Seligen darunter zu verstehen wäre. Dies unter Berufung auf RV. X, 107, 1, wo der Sonnenaufgang mit analogen Worten beschrieben wird:

„mahi jyotiḥ pitṛbhir dattam âgâd | "
„das grosse Licht, von den Vätern gegeben, ist herbeigekommen."

Den Vätern und daher — könnte man schliessen — auch dem Yama, dem Herrscher der Väter, ist oft im Veda eine kosmogonische Thätigkeit zugeschrieben, cf. RV. X, 68, 11 „wie ein schwarzes Ross mit Perlen, haben die Väter den Himmel mit Sternen geschmückt". Allein zu dieser Auffassung von yamena v. 2 passt das yamo asi in v. 3 durchaus nicht. Diese letztere Aussage zeigt uns, dass wir yama hier als eine physische Naturgottheit, als einen der verschiedenen Sonnengötter fassen müssen. — Sâyana sagt: yamena niyamikena ayninâ | und ganz ähnlich ist, was Taitt. S. zur Erklärung des Wortes beibringt: atra yamo agniḥ agnir vâva yama iti çrutyantarât ‖ .

Obwohl Ludwig in seinem Commentar diese Auslegung rundweg verwirft, so könnte man doch auch einige Belege zu ihrer Begründung anführen. So RV. X, 88, 6:

mûrdhâ bhuvo bhavati naktam agnis
tataḥ sûryo jâyate prâtar udyan |

„Der Scheitel der Welt wird bei Nacht Agni,
Daraus (darauf?) wird Sûrya geboren, wenn er in der Frühe aufgeht."

Damit vergleiche man die Aussage des Ait. br. VIII, 5, § 28:

„Die Sonne bei ihrem Untergang wird absorbirt vom Feuer (âdityo vai astam yann agnim anupraviçati)
Aus dem Feuer wird die Sonne geboren. (agner vai âdityo jâyate.)"

Man vergleiche auch, was Sâyana zu RV. VI, 2, 2 bemerkt:

agnim vâ âdityaḥ sâyam praviçati |
tasmâd agnir dûrân naktam dadṛçe ||

In v. 3 würde dann das Opferross als Yama = Agni bezeichnet, sofern eben die Sonne, deren Abbild es ist, der „an den Himmel gesetzte Agni" ist (cf. RV. X, 88, 10). — Dieser Auslegung lässt sich nun aber entgegenhalten, dass sie unsere Stelle nach einer Vorstellung erkläre, die erst ganz späten Zeiten angehöre. Jener locale Transformismus, welcher das Eine Lichtprincip von einer Erscheinung in die andere sich umsetzen, vom Feuer in die Sonne, von der Sonne in den Mond etc. und vice versa übergehen lässt, tritt uns im Veda selbst doch nur in ziemlich unsicheren Anzeichen entgegen (s. oben), im Grunde gehört er erst den Brâhmaṇas an. Dazu kommt noch der andere Einwand, dass die obige Auffassung von Yama = Agni nicht zu dem nachfolgenden trita enam ayunag passt. Denn wenn Yama = Agni wäre, so würde er einen naheliegenden, irdischen Ursprung des Sonnenlichtes anzeigen, während „trita enam ayunag" wie wir gleich nachweisen werden, gerade auf eine in äusserster Entfernung befindliche Quelle desselben hinweist.

Ich sehe in Yama eine der vielen Bezeichnungen des Sonnengottes wie die über das Sonnenross gemachte Aussage unseres Hymnus v. 3 „yamo asi" es unumgänglich erfordert, und zwar trägt der Sonnengott diesen Namen Yama = Zwilling, wie wir gesehen haben, eben sofern er an Licht und an Dunkel Theil hat und in beständigem Wechsel zwischen diesen beiden Gegensätzen begriffen ist. Gerade vermöge dieser Doppelnatur ist Yama am geeignetsten, den Sonnengott zu bezeichnen, welcher den Uebergang der Sonne aus der Nacht an das Tageslicht, aus dem Jenseits ins Diesseits

vermittelt und dieses ist ja eben die Stellung und Aufgabe, welche in unserem Hymnus dem Yama angewiesen ist. Freilich, sofern nach vedischer Anschauung die Sonne ihre Heimath im Jenseits hat, und also dort zuerst existirt, so wird der Sonnengott Yama hier vorzugsweise als Gott der Nachtsonne angeschaut, doch so, dass er diese an andere Götter, die spezifische Tagesgötter sind (Indra, Gandharva), übergibt.

Yama ist also nicht der Schöpfer der Sonne; es ist falsch yamena dattam . . zu übersetzen: „Yama schuf es“. Als der ursprüngliche Urheber der Sonne gilt meistens Varuna (oder Tvashṭar). Dies ist auch in unserem Hymnus klar ausgesprochen, v. 4, wenn dort der Dichter vom Sonnenrosse sagt: „Ja, als Varuna erscheinst du mir, o Renner, dort, wo sie sagen, dass dein höchster Geburtsort sei.“ Yama ist nur derjenige Sonnengott, welchem Varuna[1] das geschaffene Sonnen-Ross zuerst übergibt. So heisst es Çatap. br. IV, 3, 4, 31 „açvam pratyeti | yamâya tvâ mahyam varuno dadâtu iti | „Zum Ross tritt er hinzu mit den Worten: „Dem Yama, mir, soll Varuna dich geben.“

Ich erinnere noch weiter an das, was RV. V, 62, 1 gesagt ist. Dort sagt der Dichter, dass im Jenseits, dort, wo Mitra's und Varuna's Ordnung unverückbar festgesetzt ist, Sonnenrosse bereit stehen, die man (für die Tagfahrt der Sonne) loslöst; 1000 habe er (am Sonnenwagen i. e. als ebenso viele Strahlen) beisammen gesehen.

Wenn nun Yama der die Sonne aus dem Jenseits „hergebende“ Sonnengott ist, so frägt es sich, welcher Gott diese aus der fernen unsichtbaren Welt stammende, an den Rand des Horizontes herbeigebrachte Sonne in Bewegung setzt, damit sie ihren Lauf sichtbar am Taghimmel vollbringe. Dieser Gott ist Trita, Trita wird von Sâyana, wie im Tâitt. Sanh., mit vâyuḥ erklärt und ohne Zweifel wird hier auf den Morgenwind hingedeutet, welcher dem Aufgang der Sonne vorausgeht und sie gleichsam am Horizont heraufführt. „trita enam ayunag“, das Verbum ayunag scheint hier zugleich

[1] RV. VII, 88, 1 heisst es, dass Varuna das Sonnenross (unmittelbar) vorführe (arvançam karato).

„anschirren“, und „anspannen“ sc. an den Sonnenwagen zu bedeuten.

Trita schirrte das Sonnenross an, das heisst er rüstete es aus, sodass es den Sonnenwagen ziehen konnte. Der Wind erscheint oft im Veda als Vorbild und Spender schneller Bewegung. So heisst es von einem Wettrenner Ath. V. VI, 92, 1:

v. 1. „Mit des Windes Schnelligkeit sei, o Renner, angeschirrt...
v. 2. Dich sollen anschirren die Alles gewinnenden Maruts und Tvashtar dir Geschwindigkeit in die Füsse legen.
v. 3. Mit der Schnelligkeit, die verborgen in dir niedergelegt ist, die im Falken, im Winde niedergelegt dahinfährt, mit dieser, o Renner, gewinne den Wettpreis.“

So schnell, wie der Wind, soll der Renner laufen, und die Windgötter (Maruts) sollen eben das Ross zu solch' schnellem Lauf anschirren d. h. ausrüsten, befähigen. So soll denn auch in unserem Text Trita das Sonnenross anschirren d. h. mit der Kraft windschneller Bewegung begaben. Weiter aber, Trita spannt auch das (Sonnen)Ross an den Sonnenwagen, d. h. an die Sonnenscheibe, sodass diese sich in Bewegung setzte und am Horizont heraufstieg. Wenn nun in RV. I, 163, 3 unter den Windgöttern gerade Trita genannt wird, so geschieht es wohl, wie Ludwig (s. Commentar) mit Recht hervorhebt, um die „äusserste Entfernung“ anzudeuten, aus welcher die Sonne hergebracht wird (cf. P. W. trita). Dies passt ganz gut zu unserer Auffassung von Yama als dem Gott der aus dem Jenseits hergebrachten Sonne. Das Jenseits ist ja für den vedischen Inder die grösste Ferne, (cf. parâ mit seinen Derivativen = fern und jenseits).

Das Sonnenross wird in RV. I, 163, 3 ff. als ein Streitross dargestellt, das man an den Kriegswagen spannt. Indra und Gandharva besteigen den zur Abfahrt bereitstehenden Wagen, Indra als Kämpfer, wie es dem eigenthümlichen Charakter dieses die Finsterniss bekämpfenden Lichtgottes gemäss ist, um mit dem Glanz der aufgehenden Sonne die Nacht zu verjagen; Gandharva als Wagenlenker, wie es im Hymnus von ihm heisst: „Gandharva ergriff die Zügel.“ Gandharva („der im Duft wandelnde“) ist der Gott der durch

die Luftregion hindurchdringenden Sonnen-Strahlen, welche als Zügel des Sonnenrosses angeschaut werden. Man denke nur an die Sonnen-Streifen, welche zwischen den Wolken hervorstrahlen und Zügeln gleichen. Das Wort raçmi, gewöhnliche Bezeichnung der Sonnen-Strahlen, bedeutet ja ursprünglich: Zügel.

In einigen Stellen des Veda wird die Nacht als die Ruhezeit der Sonne dem sichtbaren Umlauf der Sonne am Tageshimmel als ihrer Arbeitszeit gegenübergestellt.

So RV. II, 38, 4:

v. 4. „Wieder webt die Weberin (die Nacht mokî v. 3) das (von Savitar) Angespannte zusammen,
in der Mitte seiner Arbeit legt er seine (Schöpfer)Macht nieder (um auszuruhen).
Auf steht er, (das Lager) verlassend, die Zeiten setzt er fest,
Dienstfertig kommt der Gott Savitar herzu."

Oft heisst es auch, dass die Sonne bei ihrem Untergang ihre Rosse vom Sonnenwagen losschirre, natürlich mit dem Nebengedanken, dass dieselben nach vollbrachtem Tagewerk nun ausruhen dürfen. So RV. I, 115, 4:

„Diess ist Sûrya's Gottheit, diess seine Grösse,
in der Mitte der Arbeit (aber) legt er das Angespannte zusammen,
Wenn er nun die Sonnenrosse losgespannt von ihrer Stelle,
dann breitet die Nacht ihr Gewand über Alles —

Allein es findet sich im Veda auch noch eine andere Vorstellung von der Sache: Weit entfernt in der Nacht auszuruhen, setzt die Sonne nach einigen Vedastellen auch während des Dunkels der Nacht ihre Arbeit am diesseitigen Himmel fort, nur dass sie dann in anderer Weise, als am Tage, thätig ist. Derselbe Hymnus (I, 115), welcher der älteren populären Ansicht gemäss den Anbruch der Nacht als ein Zusammenlegen des von Sûrya Ausgebreiteten, als ein Ausspannen der Sonnenrosse darstellt, schliesst mit 2 Versen, die die Sache von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus betrachten. Dort heisst es nämlich:

„Diese Gestalt Mitra's und Varuna's, um sie sichtbar werden zu lassen, schafft sich Sûrya in des Himmels Schoos.
Ohn' Ende führen seine Rosse zumal bald seine glänzende Machterscheinung, bald seine schwarze (Gestalt)."

Mitra's und Varuna's Gestalt deutet offenbar auf den Wechsel von Tag und Nacht hin; beides nun, der Tag mit seiner Klarheit, und die Nacht mit ihrer „schwarzen" (Gestalt) werden als Wirkung des Einen Sûrya dargestellt.

Zur näheren Erläuterung dieser Anschauung führe ich eine bezeichnende Stelle aus Ait. br. (III, 44, 6) an, wo es heisst:

„Die Sonne geht nie unter und nie auf. Wenn die Leute denken, die Sonne gehe unter (so ist es nicht so). Denn wenn sie das Ende des Tages erreicht hat, so bringt sie selbst 2 entgegengesetzte Wirkungen hervor, indem sie Nacht macht für das, was unten ist, und Tag für das, was oben ist. Wenn sie glauben, die Sonne geht auf am Morgen, (so geht es so zu). Wenn sie das Ende der Nacht erreicht hat, so bringt sie selbst 2 entgegengesetzte Wirkungen hervor, indem sie Tag macht für das, was unten ist, und Nacht für das, was oben ist. In Wirklichkeit geht die Sonne nie unter."

Nach dieser Anschauung kommt die Sonne nie zur Ruhe, auch in der Nachtzeit nicht. Auch in der Nacht vollbringt sie eine Arbeit, nur in anderer Form, indem sie „schwarze", statt wie am Tage „glänzende" Strahlen auf diese Erde aussendet.

Man vergleiche hiermit die Stelle RV. X, 177, 3 (I, 164, 31):

„Ich sah einen Hirten, der nie sich (zur Ruhe) niederliess,
der auf seinen Pfaden herzu und hinüber läuft,
der in zusammenlaufende und auseinandergehende Strahlen sich hüllend,
Zwischen den Welten hin und her sich dreht." —

apaçyam gopâm anipadyamânam â ca parâ ca pathibhiḥ carantam |
sa sadhrîcîḥ sa vishûcîḥ vasâna â varîvarti bhuvaneshu antar ||

„â ca parâ ca" â „hierher, in diese, unsere Welt" beim Aufgang der Sonne; parâ ca[1] hinüber in's Jenseits beim

[1] Vergl. RV. X, 17, 6 wo es vom Sonnengott Pûshan heisst: „Am Scheideweg der Pfade ward Pûshan geboren, am Scheideweg des Himmels, am Scheideweg der Erde; zu beiden höchst lieblichen Stätten geht er hin und zurück (â ca parâ ca), des Weges kundig."

Sonnenuntergang. Ebenso bezeichnen die „auseinander gehenden“ (vishûcîh) Strahlen die der Tagessonne, die von der Sonnenscheibe ausströmen, um sich über Alles auf Erden zu ergiessen und Alles zu erleuchten. Die „zusammenlaufenden“ (sadhrîcîh) Strahlen dagegen sind die der Nachtsonne, die von der Erde aus zur Sonne als ihrem Ursprung und Mittelpunkt wieder zurücklaufen cf. RV. I, 164, 47.

An die soeben angezeigte Vorstellung, dass die Sonne die Nacht auf Erden hervorbringe, schliesst sich eine Stelle des Ath. Veda an, in der Yama als Gott der Nachtsonne erscheint. Es ist dies Ath. V. V, 5, 1 ff. Es handelt sich dort um eine heilkräftige Schlingpflanze Arundhati, die nach ihrer Entstehung und Beschaffenheit folgendermassen beschrieben wird:

v. 1. râtrî mâtâ nabhaḥ pitâḥ aryamâ te pitâmahaḥ ।
silâcî nâma vâ asi sâ devânâm svasâ ॥

Es folgt nun v. 2—6 eine Aufzählung der verschiedenen Heilkräfte der Pflanze (gegen Bruch, Pfeilwunden etc.), dann fährt der Dichter weiter fort:

v. 7b. apâm asi svasâ lakshe ha âtmâ babhûva te ।

v. 8. silâcî nâma kânîno ajababhru pitâ tava ।
açvo yamasya yaḥ çyâvas tasya ha âsnâsi ukshitâ ।

v. 9. açvasya âsnaḥ sapatitâ sa vṛkshân abhi sishyade ।
sarâ patatrenî bhûtvâ sâ na ehi arundhati ॥

v. 1. „Die Nacht ist deine Mutter, der Nebel dein Vater, Aryaman dein Grossvater;
Silâcî ist dein Name, der Götter Schwester bist du.“

v. 7b. „Der Wasser Schwester bist du, o Laksha, der Wind ist dein Hauch.“

v. 8. „Silacî bist du mit Namen, braun wie ein Ziegenbock (?) ist dein Vater.
Yama's Ross, das schwarzbraun ist, durch dessen Maul bist du beträufelt.“

v. 9. „Aus des Rosses Maul mit herausgefallen, lief sie zu den Bäumen hin,
zu einem geflügelten Strom geworden, komm' zu uns Arundhati!“

Die Schlingpflanze, von der hier die Rede ist, soll offenbar als eine solche dargestellt werden, welche schattige,

feuchte Orte liebt und an ihren Stengeln oder Blättern eine braune Farbe an sich trägt. Diese Beschaffenheit der Pflanze wird durch ihre mythologische Abstammung symbolisch dargestellt. Zuerst wird denn v. 1 jede der drei eben angegebenen Eigenthümlichkeiten derselben von entsprechenden Naturgöttern, die sie zu Mutter, Vater und Grossvater gehabt habe, hergeleitet, diese sind: Nacht, Nebel, Sonnengott. In zweiter Linie wird nun v. 8 noch eine weitere Herkunft der Pflanze angegeben, bei welcher die verschiedenen Merkmale der Pflanze, statt an drei besondere Götter vertheilt zu werden, vielmehr in Ein Bild zusammengefasst und von Einer Ursache abgeleitet werden, nämlich vom Schaum (= nabhaḥ) des schwarzbraunen (= râtrî) Rosses des Yama (= Aryaman). Dass hier Yama nicht als Todesgott gefasst werden kann, ist ausser allem Zweifel, denn in diesem Falle müsste ja die von ihm und dem Schaum seines Pferdes herrührende Pflanze als todbringend sich erweisen, während es sich hier gerade um eine solche Pflanze handelt, die zur Heilung eines Kranken angerufen und wegen ihrer mannichfachen Heilkräfte gepriesen wird. Yama, sofern er in der zweiten Genealogie der Pflanze an die Stelle des Aryaman tritt, muss als Sonnengott erklärt werden, und da ihm ein schwarzbraunes Ross zugeschrieben wird und von dessen Schaum, der offenbar der Nachtthau ist, gesprochen wird, so muss er als Gott der Nachtsonne gefasst werden. Es liegt diesem Vers dieselbe Naturanschauung zu Grunde, wie die, welche wir in RV. I, 115 und Ait. br. V gefunden haben. Der Dichter stellt sich das Zustandekommen der Nacht so vor, als ob während derselben Yama mit schwarzen, thautriefenden Rossen am Himmel von West nach Osten zurückfahre. Mit diesen Vorstellungen der Inder vergleiche man, was in der Edda Wafthrudnismal von dem Ross Hrimfaxi gesagt ist. Während das Ross Skinfaxi „den schimmernden Tag zieht über der Menschen Menge“, so heisst es weiter:

v. 14. „Hrimfaxi heisst es (das Ross), das die Nacht herzieht
Den waltenden Wesen.
Mehlthau fällt ihm am Morgen vom Gebiss
Und füllt mit Thau die Thäler.“

Bis jetzt haben wir die Doppelnatur Yamas nur in Hinsicht auf die beleuchtende Wirkung der Sonne, auf ihre Beziehung zum Wechsel von Tag und Nacht ins Auge gefasst. Nun haben wir auch noch von ihrer belebenden, zeugenden Wirksamkeit zu reden, von ihrem Einfluss auf die Vegetation der Erde. Soviel ist freilich zuzugeben, dass dieser Gesichtspunct im indischen Yamamythus nur in wenigen Spuren zu Tage tritt, während er in der avestischen Sage von Yima im Vendîdad im Vordergrund steht. Es ist jedoch von hohem Werth, auch die wenigen Stellen der indischen Literatur, in denen Yama als der auf den Pflanzenwuchs der Erde mächtig einwirkende Sonnengott auftritt, nicht unbeachtet zu lassen.

Unter den wenigen Stellen, welche die indische Literatur in Bezug auf die soeben angezeigte Bedeutung Yamas als des Sonnengottes uns zur Verfügung stellt, befindet sich ein eigenthümlicher, aber höchst schwieriger Passus des Ath. V., dessen Erklärung ich hier versuchen will. Ich meine Ath. V. XVIII 4, 53, wo es heisst:

v. 53. parṇo râjâ apidhânam carûnâm urjo balam saha ojo na âgan | âyur jîvebhyo vidadhat dîrghâyutvâya çataçaradâya

v. 54. ûrjo bhâgo ya imam jajâna açmâ annânâm adhipatyam jagâma | tam arcata viçvâmitrâ havirbhiḥ sa no yamaḥ prataram jîvase dhât ||

v. 53. „Der königliche Parṇabaum ist der Töpfe Deckel; Kraft der Nahrung und Stärke ist mit (ihm) zu uns gekommen. „Bestimmend den Lebenden das Leben zu Langlebigkeit, zu 100 Herbsten.

v. 54. „Der Theil der Nahrung, der diesen hervorgebracht, der (Schleuder-) Stein hat die Oberherrschaft über die Speisen erlangt. „Ihn besingt, o Viçvamitra, mit Havisgaben, dieser Yama möge uns länger leben lassen. —“

parṇo bedeutet hier nicht wie Ludwig III 491 übersetzt, „das Blatt“; es ist vielmehr von dem Parṇabaum die Rede, von seinen ungewöhnlich grossen Blättern Blattbaum genannt, in der späteren Sprache heisst er gewöhnlich palâça (butea frondosa cf. P. W). Es ist dies, neben dem nyagrodha (ficus indica), und açvattha (ficus religiosa), einer der schönsten und mächtigsten Bäume Indiens, daher hier râjâ genannt. Er ist

wohl auch unter dem schönbelaubten Baume (vṛkshe supalâçe RV. X, 135, 1) zu verstehen, unter welchem Yama mit den Göttern und den Seligen bei festlichem Schmause sitzt. Oftmals wird er daher ein „verehrter“ heiliger Baum genannt T. S. III, 5, 7, 2. Aus ihm wurden verschiedene heilige Geräthe gemacht, besonders der grosse Opferlöffel (juhû), mit dem Ghṛitu ins Feuer geworfen wurde (Taitt. S. III, 5, 7, 2). So hier auch der Deckel der Töpfe, in welchem die Opferspeisen zubereitet wurden. Diesem aus Parṇaholz gemachten Deckel wird hier eine magische Kraft zugeschrieben, die er den von ihm bedeckten Speisen und in Folge dessen den davon essenden Opferern mittheilt. Als der Urheber des Parṇabaums und der geheimen Kraft, die ihm und dem aus ihm verfertigten Deckel innewohnt, wird offenbar Yama angesehen. Die Bitte an Yama, die den Schluss des Verses bildet, spricht es klar aus, dass er es ist, der langes Leben gewährt. —

„Der Theil der Nahrung, der diesen (Parṇa-baum, resp. -Deckel) hervorgebracht hat“, wird näher bestimmt durch „açmâ“. Die Deutung dieses Wortes ist schwierig. Es bedeutet nach P. W.: Schleuderstein, besonders Kiesel, auch Edelstein; endlich Fels, Stein. Es dient sehr häufig zur Bezeichnung des „Donnerkeils“ (gleichsam Schleudersteines), der Waffe des Indra im Kampf gegen Vṛtra. Dieser Sinn würde aber hier durchaus nicht passen. Dem Zusammenhang dagegen vollkommen angemessen ist der andere Gebrauch des Wortes, der sich in einigen Stellen findet, = Sonne. Auch der Sonnenball, sofern er rasch am sichtbaren Himmel dahinfährt, lässt sich mit einem Schleuderstein vergleichen, den eine Gottheit durch den Weltraum schleudert; (cf. die Sonne = einem Rade). So RV. V, 47, 3, wo es von dem Sonnenball heisst:

madhye divo nihitaḥ pṛiçnir açmâ[1]
vicakrame rajasas pâty antau ||

In des Himmels Mitte gestellt, ein bunter Schleuderstein,
ist er vorangeschritten, des Weltraums beide Enden wahrt er.

[1] Ludwig Comm. 2, 213 löst das Wort auf in prçni-raçmir buntstrahlig. Allein dies ist nicht nöthig, und Angesichts Vâj. S. XVII, 60 und Çatap. br. IX, 2, 3, 14, wo es sich auch findet, nicht zulässig.

Der Einwurf Ludwigs, „dass man nicht einsehe, wie ein Stein ausschreiten könne“, ist unbegründet. Das Subject, das ausschreitet, ist der Sonnengott; wie er in der ersten Hälfte des Verses als „Stier, Meer, rother Vogel“ bildlich bezeichnet wird, so wird er in dieser zweiten Hälfte des Verses vergleichungsweise ein „bunter Schleuderstein“ genannt. In diesem Bild „Schleuderstein“ liegt ja auch die Bewegung ausgesprochen, daher ist es eben passend für die Sonne, die „ausschreitet“ (vicakrame). „bunt“ heisst sie natürlich wegen der von ihr ausströmenden Strahlen. Nach Çatap. IX, 2, 3, 14, wo die Errichtung[1] des Feueraltars (agnicayanam) dargelegt wird, soll in die Mitte desselben als vorletzte ishṭakâ (Backstein) der fünften Schichtung „ein kleiner runder bunter Stein“ als Symbol des Sonnenballs aufgelegt werden, worauf der Feuerbrand deponirt werden soll. Ausdrücklich wird zur Erklärung dort hinzugefügt: asau vâ âdityo açmâ pṛiçnir | Aehnlich wie in RV. V, 47, 3 unter pṛçnir açmâ, so muss wohl auch RV. V, 30, 8 unter açmânam svaryam die Sonnenscheibe verstanden werden. In diesem Verse ist es am natürlichsten den Blitz als Sprecher zu fassen, der zu Indra sagt:

yujam hi mâm akṛtâ âd id indra
çiro dâsasya namucer mathâyan |
açmânam cid svaryam vartamânam
pra cakriyâ iva rodasî marudbhyaḥ ||

„Zum Verbündeten machtest du mich, o Indra,
„Als du des Dämonen Namuci Haupt abschlugest;
„(Zum Verbündeten) auch den umrollenden himmlischen Schleuderstein,
„Vorwärts (triebest du) mit den Maruts wie auf Rädern die beiden Welten.

Wie Ludwig wohl richtig erklärt, so „scheint hier Indra sich mit Himmel und Erde und mit der Sonne, sowie vor Allem auch mit dem Blitze zum Kampf gegen den bösen Dämon verbunden zu haben. Dass die Sonne auch hier als runder Schleuderstein, gleich dem runden Sonnendiscus, angeschaut wird, darauf scheint hier das vartamânam, das eine

[1] Cf. Ind. Stud. XIII. 280.

rollende Umdrehung bezeichnet, hinzudeuten, sowie auch die nachfolgende Vergleichung, cakriyâ iva, indem durch dieses Wort die Bewegung von Himmel und Erde wie auf (runden) Rädern geschieht. — Sonach verstehe ich den Sinn der ersten Hälfte v. 54 folgendermassen: Der Parṇa-Deckel, der auf die mit Speisen angefüllten Töpfe oben aufgelegt worden ist, ist ein Sinnbild von der Oberherrschaft, welche der den Parṇa-Deckel hervorbringende Nahrungstheil, und mit diesem letzteren die diesen Nahrungstheil zeugende Sonne über die Speisen erlangt hat.

Nun aber weiter. Der Schleuderstein d. h. der Sonnenball, von dem der den Parṇadeckel erzeugende Nahrungstheil hergekommen ist, wird in der zweiten Hälfte v. 54 mit Yama identificirt durch die Worte:

tam (sc. açmânam) arcata... sa no yamaḥ...

Also schliesslich wird in v. 54 Yama als Gott des Sonnenballs (açmâ) und damit als der Oberherr der Speisen, als Urheber und Förderer des pflanzlichen (Parṇabaums) und thierischen resp. menschlichen Lebens auf Erden dargestellt. —

Noch eine andere Stelle, in der ebenfalls Yama als der die irdische Vegetation zeugende Sonnengott erscheint, findet sich im Mahâbhârata, und zwar in der berühmten Episode Nala-Damayantî, die in ihren Grundzügen gewiss in ein hohes Alter hinaufreicht. Im Augenblick, da Nala zum Svayamvara der Damayantî hinzieht, erscheinen ihm 4 Götter, die sich ihm als Agni, Indra, Varuna und Yama (d. h. die 4 Welthüter) ankündigen mit den Worten:

aham indro ayam agniçca tathai 'va 'yam apâm patiḥ |
çarîrântakaro nṛṇâm yamo 'yam....

„jener ist Yama, der die Leiber der Menschen sterben macht“....

Die 4 Götter werben um D. und Nala rühmt sie vor dieser, um sie zu bewegen, einen der 4 zum Gatten zu wählen. Von Yama sagt er:

yasya daṇḍabhayât sarve bhûtagrâmâḥ samâgatâḥ |
dharmam evâ 'nurudhyante kâ tam na vareyat patim ||

„Ihn, aus Furcht vor dessen Scepter alle Schaaren der Geschöpfe vereint dem Recht nachleben — welche (Jungfrau) sollte den nicht sich erwählen?“

Indess Damayantî wählt zuletzt doch den Nala zu ihrem Gatten, und nun bringen die 4 Götter ihrem glücklichen Nebenbuhler ein jeder von ihnen die seiner besonderen Natur entsprechende Morgengabe dar. Von Yama heisst es:

„yamas tv annarasam prâdâd dharmaca paramâm sthitim |
„Yama brachte ihm Speise und Trank und einen durch Gerechtigkeit ausgezeichneten Lebenszustand dar."

In dieser Erzählung haben wir eine Zusammenfassung von verschiedenen Entwickelungsformen des Yamamythus. — Yama erscheint hier

1) als Urheber und Austheiler des leiblichen Lebensunterhaltes, sofern er über „Speise und Trank" verfügt (annarasam).
2) als Urheber des leiblichen Todes (çarîrântakaro)
3) als Urheber und Vollstrecker von Recht und Gericht. (dharmaca paramâm sthitim .. yasya daṇḍabhayât sarve bh .... dharma anurudhyanto).

Wenn wir nun seither gesehen haben, wie Yama als der Leben schaffende Sonnengott gefasst wurde, sofern er mit seinem Licht und seiner Wärme pflanzliches und thierisches (vor Allem menschliches) Leben fördert, so erscheint doch der Sonnengott auch andrerseits als todbringend, indem er durch seine verzehrende Hitze das Leben, das er hervorgerufen, wieder vernichtet. Eben gerade vermöge dieser Doppelnatur, als Leben- und Todbringende Macht, findet der Sonnengott im Namen Yama eine seinem Wesen entsprechende Bezeichnung. Wie Yama speziell für die Menschen der Todbringer ist, werden wir im Abschnitt über die anthropomorphische Entwickelung seines Mythus im Einzelnen näher zu zeigen haben. Hier will ich mich darauf beschränken, eine Stelle auszuheben, welche der Sonnengott zumal als Herrn des Lebens und des Todes für alle geschaffenen Wesen darstellt. Ich will damit nur in der naturalistischen Entwicklungsphase des Yama den Ort aufzeigen, wo wir die später so wichtige Bedeutung desselben als des Todesgottes aus seiner Naturbasis abzuleiten haben.

In Çatap. br. II, 3, 3, 7. 8 lesen wir:

„Der dort oben brennt[1] (i. e. der Sonnengott) ist zweifellos nichts „Anderes als der Tod; und weil er der Tod ist, sterben die Geschöpfe, „welche diesseits von ihm sind. Aber die, welche jenseits desselben „sind, das sind die Götter, sie sind desshalb unsterblich. Durch seine „Strahlen (eig. Zügel raçmibhiḥ) sind alle Geschöpfe mit dem Lebens- „athem verbunden. Den Lebensathem irgend eines Geschöpfes, von „welchem er immer ihn zu haben begehren mag, nimmt er hinweg „und steigt empor, ein solcher stirbt. —

Zum Schluss mögen hier noch einige Stellen in Erinnerung gebracht werden, in welchen Yama, ohne nähere Angabe, ob in Bezug auf seine beleuchtende oder zeugende, auf seine Nacht- oder Tod bringende Wirkung, als Herr der Erde dargestellt wird. Wir haben schon in den oben angeführten Yama gâthâs gesehen, wie da Yama, der „mit eisenhufigen und goldaugigen Rossen dahinfahrende" Sonnengott als „der Eine Gebieter dieser irdischen Welt, und alles dessen, das sich in ihr regt" besungen wird. Es heisst dort er sei „der König, dem kein zweiter gleichkommt, durch welche die Wasser, die Flüsse, die Festlande erhalten werden".

Aehnliche Aussagen in Betreff der Herrschaft Yamas über die Erde finden wir in Tâitt. Sannita 3, 4, 5, 1:

agnir bhûtânâm adhipatiḥ sa mâ 'vatu, indro jyeshṭhânâm yamaḥ pṛthivyâḥ vâyur antarikshasya, sûryo divaç, cundramâ nakshatrânâm . . .

„Agni, der Oberherr der Geschöpfe, er helfe mir, Indra (der Ober- „herr) der Vorzüglichsten, Yama (Oberherr) der Erde, Vâya der der „Luft, Sûrya der des Himmels, der Mond der der Gestirne."

Weiter T. S. 2, 3, 1, 1:

yâvatî vâi pṛthivî tasyai yama adhipatyam pariyâya |
yo vâi yamam devayajanam asyâ aniryâcya agnim cinute yamâya enam cinute ||

„So weit die Erde ist, hat Yama die Oberherrschaft über sie erlangt. „Wer daher, ohne von Yama den Opferplatz dieser (Erde) erbeten „zu haben, einen Feueraltar aufrichtet, der richtet ihn für Yama auf."

Was hier in verneinender Form ausgesagt ist, das wird in positiver Form ausgedrückt Tâitt. S. V, 2, 3, 1:

[1] Man vergleiche mit dem Doppelcharacter des Sonnengottes in dieser Stelle mehrere Aussagen des Rigveda, welche das Sonnenrad nicht immer blos im Dienst wohlthätiger Lichtgötter, sondern oft auch einige Zeit lang wenigstens in der Gewalt böser zerstörender Dämone wie Çushna etc. stehen lassen. RV. IV, 28, 1. VI, 20, 2 etc.

„yamam eva devayajanam asyâḥ niryâcya atmane agnim cinute
„Wenn er von Yama einen Fleck dieser Erde als Opferplatz auserbeten, dann schichtet er den Feueraltar für sich selbst.“ —

In den beiden zuletzt angeführten Stellen könnte man vielleicht versucht sein, Yama im Sinne von Agni zu fassen, welcher oft mit Yamî = der Erde zu einem Paar zusammengenommen wird (cf. später).

B. Yama-Yama (Sonnengott und Opferagni).

Im vorigen Abschnitt haben wir von Yama-Yamî geredet, und den Naturgott Yama in seinen Beziehungen theils zur Mondgöttin theils zur Erde und ihrem Pflanzenwuchs ins Auge gefasst. Wir gehen jetzt dazu über, das Verhältniss Yamas, des himmlischen Sonnengottes, nicht zu einer Zwillingsschwester, sondern zu einem Zwillingsbruder, dem irdischen (Opfer-) Agni näher darzulegen. Nachdem wir seither den Sonnengott Yama zuerst nach seiner siderischen Natur und dann nach seinen tellurischen Einwirkungen betrachtet haben, so werden wir jetzt von seiner liturgischen Bedeutung zu handeln haben. Diese Seite seines Wesens ist spezifisch indisch, daher wir in dieser Beziehung keine Analogien in anderen arischen Mythologien aufzeigen können. Die Anschauung, welche den Sonnen- und den Feuergott als die beiden Opferpriester, den Sonnengott als den himmlischen und den Feuergott als den irdischen Priester zu Einem Zwillingspaar zusammenstellt, scheint wesentlich mit dem Feuerdienst zusammengehangen zu haben.

a. Yama als Gattungswort (= Zwilling) vom Sonnengott und irdischen Agni ausgesagt. Ich schicke hier zuerst einen kurzen Hinweis auf RV. I, 164, 1 vorauf, wo der Sonnen-, Blitz- und Feuer-gott als drei Brüder zusammen aufgeführt werden.

„Dieses schönen altersgrauen Hotarpriesters- (= Sonnengott), dessen mittlerer Bruder ist der durchdringende (Blitz).
Dessen dritter Bruder ist der mit Ghṛta bedeckte (Opferagni).

In RV. VI, 59, 2 werden Indra (Say: sûryâtmendra) und Agni als „Zwillingsbrüder“ (bhrâtarâ yamâu) bezeichnet.

„samâno vâm janitâ bhrâtarâ yuvam yamâv ihehamâtarâ

„Gemeinsam ist euch der Erzeuger, 2 Zwillingsbrüder seid ihr, der
Eine hat seine Mutter hier, der andere dort."

Dass Indra hier als Sonnengott gefasst werden muss, geht auf unwidersprechliche Weise aus v. 5 hervor. Die nach verschiedenen Seiten hin auseinander strebenden Rosse sind die nach allen Seiten hin auslaufenden Sonnenstrahlen, während die Sonne selber doch nur in Einer bestimmten Richtung hin geht. Der gemeinsame Wagen ist jedenfalls der Sonnenball, sei es als der allen Rossen gemeinsame Wagen (im Gegensatz zu vishâco), sei es als der den beiden Göttern Indra und Agni gemeinsame Wagen (im Gegensatz zu ekaḥ), sofern der Opferagni nach vedischer Anschauung sich mit der Sonne vereinigte, und mit ihr (auf demselben Wagen) dahinfuhr (RV. V, 37, 1, VII, 2, 1). — Wenn es von den Eltern des Götterpaares Indrâgnî in unserer Hymne (VI, 59) heisst:

„Erschlagen sind eure Eltern, welche die (Licht-) Götter zu Feinden haben,
„Indra und Agni, ihr beide lebet . .

so liegt es nahe, an RV. IV, 18, 11 17, 12 zu denken, wo von Indra ausgesagt wird, dass er den eignen Vater erschlagen und der Mutter das Leben gekostet habe. Gewöhnlich versteht man in dieser letzteren Stelle unter Indras Vater und Mutter Tvashṭar und Aditi. Allein von Aditi liesse sich kaum sagen, was in unserer Hymne steht, „dass sie die (Licht-) Götter zu Feinden habe" (devaçatravaḥ). Ich halte es für gerathener, als die „Eltern" Indra's und Agni's in unserer Hymne Tvashṭar und dessen eigne Tochter Saraṇyu anzusehen, unter Beiziehung des in RV. X, 61, 4 dargestellt Mythus. Tvashṭar, gemäss seiner Doppelnatur, ist Lichtgott und Nachtgott (s. oben) so ist er auch devaḥ und asuraḥ Der Himmel als sein Werk heisst devasya nishkṛtam RV. I, 20, 6, und asurasya bhakshanam I, 140, 3. Tvashṭar's Kinder Triçîras und Saraṇya sind entschieden Nachtgötter und Feinde der Lichtgötter. „Erschlagen sind eure Eltern" wäre soviel als: „Die Nacht ist zu Ende". Indra, der Sonnengott und der Opfer agni haben den Tag wieder heraufgeführt. Das Sonnenross, das in RV. X, 61 als Frucht der Begattung des Tvashṭar mit seiner Tochter genannt wird, entspräche in

unserer Hymne dem Sonnengott Indra[1] und der Vastoshpati dem Agni. Die etwas enigmatische, fast paradoxe Redensart „yamâv ihehamâtarâ“ würde sich dann darauf beziehen, dass Indra, gleich dem Sonnenross von RV. X, 61, 8, unmittelbar aus dem Mutterschooss der Saraṇyu-Sindhu (Nacht und Luftmeer), Agni dagegen, wie der Vastoshpati von RV. X, 61, 6, aus dem auf die Erde herabgefallenen Samen hervorgegangen wäre. Dabei würden doch beide das Erzeugniss derselben Eltern und desselben Zeugungsactes bleiben und insofern mit Recht „Zwillingsbrüder“ yamâv genannt werden können.

Noch eine Stelle des Rig-Veda verdient hier angemerkt zu werden. Es ist dies RV. X, 88, 17:

„Wo der untere und der obere der beiden, die das Opfer leiten, miteinander sich besprechen, wer von uns weiss es?“

Der untere und der obere Opferleiter (avarah paraçca yajnanyoḥ) sind nach dem ganzen Context der irdische Opferagni und der Sonnengott am Himmel; von ihnen ist eben abwechselnd die Rede im Hymnus cf. vv. 1 und 2, vv. 3—9 und 10—14.

Hier liesse sich auch die Erklärung anschliessen, welche unter den beiden hotârâ in den Aprî-Hymnen den irdischen Agni und den Sonnengott versteht.

b. Nachdem wir im Seitherigen gesehen haben, wie Yama als Gattungswort = Zwilling sowohl von der Sonne als auch dem irdischen Opferagni ausgesagt worden ist, so gehen wir nun zur Betrachtung derjenigen Stellen über, in welchen Yama als Eigenname bald der Sonne bald des irdischen Agni vorkommt.

aa. Yama = Sonnengott in seiner Beziehung zum irdischen Opferagni.

Nehmen wir zuerst RV. X, 51, 3:

Dieser Hymnus handelt von der Sage, nach welcher Agni sich im Wasser und im Holz versteckt habe, um nicht,

[1] RV. X, 73, 10; wo es von Indra heisst:
açvâd iyâya iti yad vadanti ...
wenn sie sagen: „dem Ross ist er entsprossen“ ...

wie seine zwei älteren Brüder, im Opferdienst als Vermittler zwischen den Göttern und den Menschen sich gänzlich aufzureiben. Agni ist nach langem Suchen eben wieder (v. 1) entdeckt worden. Unser Hymnus enthält nun das Wechselgespräch, welches sich zwischen den Göttern und dem wiederaufgefundenen Agni entspinnt, und in welchem die Götter den Agni durch Ueberlassung eines Theils des Opfers zur Wiederbesorgung des Opferdienstes zu bewegen suchen. Die Götter sagen zu ihm:

v. 3. „Wir suchten dich, Jâtavedas, an vielen Orten, der du dich, o Agni,
„in die Wasser, in die Pflanzen hinein geflüchtet hattest.
v. 4. „Doch es erschaute dich, o buntstrahlender, Yama,
„als du aus dem zehnfachen Versteck hervorleuchtetest.[1]

tam tvâ yamo ciketat citrabhâno daçântarushyâd atirocamânam ||

Yama, der den Agni wieder entdeckt hat, kann hier nicht den ersten Menschen bedeuten. In v. 1 sagt Varuna ausdrücklich, wenn auch alle andern Götter ihn erfolglos gesucht haben, „Einer der Götter“ „deva ekaḥ“ habe ihn entdeckt. In v. 2 stellt Agni die zweifelnde Gegenfrage: „wer ist der Gott, der meine Leiber, die vielfach vertheilten, geschaut hat?“ Wenn nun darauf Varuna v. 3 antwortet: „Yama hat dich entdeckt“, so ist offenbar Yama der „deva ekaḥ von v. 1, der „devaḥ“, nach dem Agni v. 2 gefragt hatte. Sâyana erklärt auch ausdrücklich: „yamo devaḥ (v. 3). Auch in anderen Stellen, in welchen vom Wiederauffinden

---

[1] Ludwig übersetzt: „da du hervorleuchtetest aus 10facher Wohnstätte“ oder: „aus der Wohnstätte zwischen den 10 Fingern“.

Der gelehrte Indianist versteht unter Yama den ersten Menschen. „Der Sinn ist wohl (cf. Commentar), dass Yama wusste, Agni würde zur Erscheinung kommen, wenn man ihn innerhalb der 10 Finger (beim Halten der Reibhölzer) haben würde. Dass daça nur überhaupt für eine grosse Anzahl stehe, ist unwahrscheinlich.“ — Diese Auslegung hat auf den ersten Anblick viel Bestechendes, sofern ja Yama im Rigveda in der That auch als Stifter des ersten Opfers dargestellt wird (VII, 33) und die Zahl 10 leicht an die 10 Finger des Opferpriesters, der das Feuer aus den Aranihölzern herausreiben will, erinnern kann. Allein bei näherer Prüfung erweist sie sich als unzulässig (s. weiterhin).

des Agni aus seinem Versteck die Rede ist, werden entweder die Götter überhaupt oder ein bestimmter Gott als die Entdecker des versteckten Agni bezeichnet. In RV. V, 2, 8, wo der Dichter klagt, dass Agni sich von ihm zurückgezogen habe, wird der Gott Indra als derjenige angegeben, welcher den hinweggegangenen Agni dem Dichter angezeigt habe.

„Grollend bist du von mir hinweggegangen,
Verkündet hat es mir der Ordnungshüter der Götter.
Indra der Wissende hat dir nachgeschaut.
Von ihm belehrt, kam ich zu dir, Agni."

pra me devânâm vratapâ[1] uvâca |
indro vidvân anu hi tvâ cacaksha |

In Çatap. br. I, 2, 3, 1 heisst es: „Vierfach war Agni zuerst. „Derjenige Agni, welchen die Götter zuerst zum Hüter erwählt hatten, kam um. Dessgleichen der, welchen sie zum zweiten Mal, sowie der, welchen sie zum dritten Male wählten. In Folge dessen verbarg sich aus Furcht derjenige, welcher noch heutzutage das Feuer herstellt. Er drang in die Wasser ein. Ihn entdeckten da die Götter, und brachten ihn mit Gewalt aus den Wassern hinweg."

In RV. X, 46, 2 wird das Auffinden des in den Wassern sich verbergenden Agni den Bhrigu's, welche Personificationen des Blitzes sind und bald als eine Art Götter, bald als mythische Priester erscheinen, zugeschrieben. Es wird dort von ihnen gesagt:

„Die ihn (Agni) Verehrenden gingen am Sammelorte der Wasser,
wie einem verlaufenen Vieh, seinen Fussstapfen nach.
Den geheim versteckten fanden die Verlangenden, mit Anbetung
suchend, die weisen Bhrigu's auf."

Ehe wir nun näher bestimmen, was für ein Gott Yama ist, dem in unserer Stelle (RV. X, 51, 2) das Wiederauffinden des Agni beigelegt wird, wollen wir noch einige Worte über „daçântarushyâd atirocamânam" vorausschicken. Die Erklärung Ludwigs,[2] welcher an das Hervorleuchten des Agni

[1] Ludwig übersetzt: „der Pfadehüter".
[2] Vgl. oben Anm. 1.

aus den die Reibhölzer haltenden 10 Fingern denkt, ist schon desshalb unbefriedigend, weil dann aciked als ein inneres Anschauen oder Voraussehen eines unter gewissen Bedingungen (beim Reiben mit den 10 Fingern) zu erwartenden Hervorleuchtens des Agni zu verstehen wäre, während es offenbar nach dem ganzen Zusammenhang der Sage eine sinnliche äussere Wahrnehmung eines thatsächlich erfolgten Hervorleuchtens des Agni bezeichnen muss. Das Wort „antarushya wird an anderen Stellen von den verschiedenen zwischen (Himmel und Erde) liegenden Luftschichten gebraucht. So Çânkh. br. 8, 9 dvâdaça ha vâ antarushyâḥ svargalokâḥ | Dazu sagt Vinâyaka: „dvâdaça antarushyâḥ antarvâsâh tataḥ svargalokaḥ || In Ind. Stud. IX, 253. 360 sagt Prof. Weber: „Zwischen hier und der Himmelswelt sind 12 Zwischenstationen, als deren Repräsentanten beim Somaopfer die 12 Upasad Tage gelten.“ Man vergleiche damit Haug, Ait. br. pag. 126:

„etair vâ antarâkâçâir devâḥ svargam lokam jagmuḥ |

Mit Hilfe dieser (savanîya purodaç) als Zwischenregionen gelangten die Götter in die Himmelswelt.“

Auf diese selbe Bedeutung des Worts antarushyâd werden wir auch in unserer Hymne durch den v. 1 hingewiesen, wo es heisst, dass Agni sich mit einem dicken Balg in die (Luft-) Wasser hinein versteckt habe. Freilich ist hier nicht von 12, sondern von 10 Zwischenstationen (daçânt...) die Rede. Diese Zahl 10 geht ohne Zweifel auf die 10 Weltgegenden: 8 Haupt- und Nebenrichtungen, dazu noch die von unten und von oben. So z. B. VIII, 90, 13. Çatap. br. VI, 2, 2, 34.

Wir kommen jetzt auf Yama wieder zurück. Als was für einen Gott haben wir ihn anzusehen, sofern er, als einer der Götter, den in die Luft-Wasser versteckten Agni erblickt hat? Am einfachsten ist es wohl, ihn als den „Alles schauenden“, „tausendäugigen“ Sonnengott zu fassen. RV. IV, 3, 3 heisst es: „Diesen Sûrya, der Alles, was sich regt, erspäht, ziehen 7 Rosse“. Und in RV. IV, 1, 17: „Sûrya steigt auf zu den hohen „Regionen, Recht und Unrecht unter den Sterblichen schauend“ (cf. Helios, Il. III, 277. Odyss.

XI, 109). Die Sonne auf ihrem täglichen Umlauf am Himmel durchmisst ja die verschiedenen Luftregionen und kann so von Allem, was in ihnen vorgeht, Kenntniss nehmen. Auch Indra, dem in RV. V, 2, 8 die hier dem Yama zugeschriebene Rolle zukommt, ist ohne Zweifel als Sonnengott zu verstehen; als solcher heisst er vidvân (alles) wissend", vratapâḥ, wie RV. I, 83, 5 sûryo vratapâḥ. — Wenn der Sonnengott im Mythus von der Wiederauffindung des Agni als Yama bezeichnet wird, so scheint mir dieser Name eben im Hinweis auf die Stamm- und Wesensverwandtschaft der beiden Götter, des Sonnengotts und des Opferfeuers gewählt worden zu sein. Wie der sich versteckende Agni auch noch aus einer zehnfachen Umhüllung hervorleuchtet, so dringt andrerseits der Sonnengott, sein Zwillingsbruder, mit seinen Alles durchforschenden Strahlen bis ins tiefste Dunkel hinein.

bb. Yama = irdischer Opferagni.

Die indischen Commentatoren erklären in mehreren Stellen Yama ausdrücklich mit Agni. So vor Allem in RV. I, 66, 8 ff. (Nir. 10, 20):

yamo ha jâto yamo janatvam jâraḥ kanînâm patir janînâm ||

Yaska fasst Yama als Eigenname des Agni; er leitet die Erklärung mit den Worten ein: „Agni wird auch Yama genannt" (agnir api yama ucyate). Weiterhin erläutert er dann den Namen „Yama" (Zwilling) mit den Worten: sofern er zusammen mit Indra verbunden ist", (indreṇa saha samgataḥ). Roth (Nir. III, 139) verwirft diese Erklärung mit der Bemerkung: „Als Bezeichnung für Agni findet es (das Wort yama) sich nirgends". Diese letztere Behauptung ist nicht ganz genau, wie wir weiterhin sehen werden. Aber allerdings ist wohl yama hier nicht als Eigenname des Agni, sondern als Gattungswort = Zwilling zu fassen. Ich übersetze:

„Als ein Zwilling ist er (Agni) geboren worden,[1] als ein Zwilling (ist er), was geboren werden wird,
der Buhle der Mädchen, der Gatte der Frauen."

[1] „ein geborener, erzeugter".

Der Sinn[1] scheint mir der zu sein: Agni hat eine Zwillingsnatur, ein Doppelwesen, nach einer Seite seines Wesens wird er geboren, erzeugt (durch das Reiben der Hölzer), nach einer andern Seite ist er der Alles zeugende, der in allem, was erzeugt wird, Leben schaffende und wirkende. In ersterer Hinsicht ist er als der Opferagni, in letzterer pantheistisch als das universelle Lebens-, Zeugungsprinzip aufgefasst.

Es lässt sich hiermit vergleichen, was RV. I, 69, 1, obwohl in anderer Beziehung, von Agni ausgesagt wird: „bhuvo devânâm pitâ putraḥ san" „du wurdest der Vater der Götter, obwohl ihr Sohn". — Inwiefern Agni in allem, was geboren wird, lebt und schafft, wird näher erklärt durch das nachfolgende Versglied: jârah kanînâm patir janînâm. Diese Worte weisen auf die engen Beziehungen Agni's mit dem weiblichen Geschlechte hin, in welchem er bei jeder neuen Zeugung als lebenschaffendes Prinzip wirkt. Allerdings liegt eine gewisse Härte darin, dass Agni geradezu als „das, was geboren werden wird", statt der in allem, was geboren werden wird, Wirkende bezeichnet wird; auch dies hat etwas Ungewöhnliches, dass die beiden Seiten des Wesens Agni (als „der geborene" und als „das was geboren werden wird") als 2 Zwillinge, die den Einen Agni ausmachen, dargestellt werden. Doch finden diese Prägnanz und diese Kühnheit der Bilder eine Analogie in anderen Ausdrücken und Wendungen unseres Hymnus.

Ausserdem lässt sich zum Vergleich mit der in unserem Passus ausgesprochenen Auffassung des Agni eine ähnliche Stelle herbeiziehen, nemlich RV. X, 5, 7, wo es heisst:

asaç ca saç ca parame vyomani
dakshasya janman aditer upasthe |
agnir ha naḥ prathamajâ ṛtasya
pûrve âyuni vṛshabhaç ca dhenûḥ |

Auch hier wird der pantheistische Agni geradezu asaç ca saç ca genannt, und, um seine Doppelnatur auszudrücken,

[1] Ludwig übersetzt, indem er yamaḥ von yam ableitet: „Ueberwinder des Geborenen, Ueberwinder dessen, was geboren werden wird.
yamaḥ stände mit 2 Objects accus. jâtaḥ acc. pl. von jâti. Eine Anhäufung von Gewaltthätigkeiten.

wird er als doppelgeschlechtig (vṛshabhaç ca dhenûḥ, also = yama-yamî, statt, wie in unserer obigen Stelle yama-yama) bezeichnet.

Als mögliche Deutung, die diese Schwierigkeiten vermeidet, möchte ich noch eine andere Fassung des Textes versuchen. Könnte man nicht etwa so übersetzen, dass yamo janitvam als Parenthese zu nehmen wäre, und die 2 yama auf verschiedene Götter sich bezögen?

„Als Zwilling ist er geboren, (ein Zwilling ist, was noch geboren werden wird),
Als Buhle der Mädchen, als Gatte der Frauen.[1] (s. unten Fussnote.)

Der erste Zwilling, der schon geborene, wäre der Opferagni, wie er so eben aus den Hölzern herausgerieben worden ist, der andere Zwilling, dessen Geburt eben noch erfolgen soll, wäre der seinem Aufgang nahe Sonnengott, den nach v. 10 die blöckenden Kühe begrüssen. Nach dieser Auslegung hätte unsere Stelle schon in einem früheren Abschnitt ihren *Platz* finden sollen, da, wo wir Agni und den Sonnengott als 2 „Zwillingsbrüder" yamau dargestellt haben.

In Vâj. S. 12, 63, wo der Dichter bei einer Leichenfeier die Nirṛti anfleht:

„Mit Yama[2] und Yamî verbunden, lass' diesen in den höchsten Himmel emporsteigen",
(yamena tvam yamyâ samvidânâ . . .)

erklärt der indische Commentator: yamena agninâ yamyâ pṛthivyâ ca . . .

Bei der Auslegung der fast wörtlich gleichlautenden Stelle Çat. br. 7, 2, 1, 10 fügt der Commentator noch hinzu: „agnir vâi yamaḥ iyam yamî âbhyâm sarvam yatam".

In RV. I, 164, 46, wo der Dichter die Einheit der Gottheit im Gegensatz zu den vielen Götternamen lehrt, wird auch Yama genannt.

---

[1] Vgl. M. Müller, der (Sc. du lang. II, 264) die beiden Yama als Indra-Agni (die auf- und untergehende Sonne) fasst.

[2] Vergl. oben, wo wir in dieser Stelle Yama als Sonnengott und Yami als Mondgöttin erklärt haben.

„Von Indra, Mitra, Varuna, Agni redeten sie,
Dann ist es der schönbeschwingte himmlische Garutman,
Was Eines ist, nennen sie auf vielfache Weise,
Von Agni, Yama, Mâtariçvan sprachen sie.

Da im ersten Pâda Agni unter lauter Himmelsgöttern steht, so lässt er sich da wie Sâyana thut, vor Allem auf den himmlischen Agni, auf den Sonnenagni beziehen. Wenn aber Sâyana im letzten Pada unseres Verses Agni als Blitzagni (vṛshtyâdikaranam vaidyutâgnim) und mâtariçvanam als „den in der Luft wachsenden" Vâyuḥ erklärt, so ist er offenbar im Irrthum. Agni muss hier vor Allem den irdischen Agni bezeichnen, der dann oft zum Gott des Lichtes überhaupt wird; dasselbe ist der Fall mit mâtariçvanam „den im Mutterschoos (sc. der Reibhölzer) wachsenden" Agni. Allerdings können beide, Agni und Mâtariçvan zu gleicher Zeit den Blitzagni bezeichnen, aber hier doch nur neben der ursprünglichen und zunächst liegenden Bedeutung, nach der beide den irdischen Feuergott bezeichnen. In ganz ähnlicher Weise scheint mir nun auch das zwischen beiden mitten inne stehende yamam zu fassen sein, d. h. vor Allem als Bezeichnung des irdischen Opferfeuers, so jedoch, dass auch eine Nebenbeziehung auf den Blitzagni vielleicht mit eingeschlossen wäre.

Immerhin müssen wir am Schluss dieser Auseinandersetzungen soviel behaupten, dass die Bedeutung Yama's als des irdischen Opferagni nur selten und spät vorkommt; direct wird sie nur durch die Auslegungen der späteren indischen Commentatoren und durch die jedenfalls einer sehr späten Zeit angehörige Stelle RV. I, 164, 46 bewiesen. Aus diesem Thatbestand ergibt sich klar, dass diese Bedeutung Yama's niemals grossen Einfluss noch weite Verbreitung gehabt hat.

C. Yama in seiner Beziehung zum Menschen.

In den vorangehenden Abschnitten haben wir den Naturgott Yama im Verhältniss zu anderen Naturerscheinungen, zum Mond (Yamî) am Himmel, zum Opfer-Agni (Yama) auf

Erden, betrachtet. Es liegt uns nun ob, die Beziehungen des Sonnengottes Yama zum Menschen genauer ins Auge zu fassen. Diese Untersuchung führt uns erst in den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des Yamamythus ein.

Die Geschichte lehrt uns als eine unläugbare Thatsache, dass die Menschen von Alters her sich die Götter, die sie anbeteten, nach ihrem eigenen Bilde machten; sie schauten dieselben als menschenähnliche, freilich an Macht dem Menschen weit überlegene Wesen an. Die anthropomorphische Vorstellung der Gottheit hatte ihren Grund eben darinnen, dass die Menschen das Göttliche vor Allem in seiner Bedeutung für ihre eigenen persönlichen, leiblichen und geistigen Bedürfnisse auffassten und das Ideal ihrer eignen Natur nach den mannigfachen Seiten des menschlichen Lebens in verschiedenen Göttertypen zur Anschauung brachten. Es lag daher auch in der Natur der Sache, dass die Götter immer enger in die verschiedenen Verhältnisse des Menschenlebens hineinverflochten, und in Folge davon dann auch in immer höherem Grade vermenschlicht wurden. Dieses Verfahren konnte leicht zuletzt soweit führen, dass der alte Naturgott geradezu in einen wirklichen Menschen verwandelt wurde, der einmal, in mythischer Vorzeit, auf Erden geleibt und gelebt habe, hienieden geboren und gestorben sei. Diese Entwickelung hat auch der Yamamythus durchgemacht. In welchen Formen und Stufen diese Wandlung sich vollzogen habe, dies gilt es eben im Nachfolgenden des Näheren nachzuweisen.

Gerade den Sonnengott in besonders innige Beziehung mit dem Menschen zu bringen, dieser Gedanke musste den alten Naturvölkern nahe liegen.

Der tägliche Umlauf der Sonne am Himmel mochte ihnen leicht als ein Vorbild des menschlichen Lebenslaufes erscheinen. Wie die Sonne nach ihrem Aufgang immer mehr zunimmt an Licht und Wärme, bis sie im Zenith steht, um dann wieder abzunehmen, bis sie im Dunkel der Nacht verschwindet, ist es so nicht auch mit dem Menschenleben in seiner Entwickelung durch die verschiedenen Altersstufen der Kindheit und der aufblühenden Jugend, der reifen Mannes-

jahre und des allmählich leiblich und geistig abnehmenden Greisenalters, das zuletzt mit dem Tod endet? — Doch noch mehr. Wenn die Sonne Morgens aufgeht, so ruft sie alle Menschen aus dem Schlaf, dem Bruder des Todes, zu neuem Leben und Schaffen, und wenn sie des Abends untergeht, so bringt sie Alles wieder zur Ruhe (cf. RV. I, 35, 2, Savitar „niveçayann amṛtam martyam ca"). Der Sonne Licht ist die nothwendige Bedingung nicht bloss alles physischen Wachsens und Gedeihens, sondern auch alles Beobachtens und Erkennens, sowie alles gemeinschaftlichen Wirkens (cf. Mitra: yâtayajjana).

So war denn der Sonnengott, nach der Anschauung der alten Arier, der Herzog der göttlichen und menschlichen Schaaren, der König und Führer, in dessen leuchtenden Fussstapfen die Menschen mit all ihrem Denken und Thun bei ihrem Gang durch dieses Leben einherwandeln sollen. So singt der Dichter RV. V, 81, 3 vom Sonnengott, der den Himmelsraum erleuchtet:

„Auf diesen Bahnen folgen andere Götter nach
des Gottes mächtiger Erscheinung, kraftbelebt."

In RV. I, 42 ruft der Dichter den Sonnengott mit folgenden Worten an:

„O Pûshan, streif' die Wege durch,
Befreier, wende die Gefahr,
Als F ü h r e r, schreite uns voran."

Unter den verschiedenen gottesdienstlichen Handlungen und Gebeten, die dieselbe Vorstellung ausdrücken, führe ich nur die 3 Vishnuschritte an, welche der Opferer am Schluss der Opferceremonie vollbrachte mit den Worten: „Der Sonne Pfad wandle ich nach", wobei er von links nach rechts geht, und dann wieder von rechts nach links zurücklenkt (Hillebrandt, altind. Opfer 173). Vergl. Çatap. br. I, 9, 3, 17. 20. — Colebrooke in seinen „Essays" (The religious ceremonies of the Hindoos) belehrt uns, wie der Brahmane auch heute noch bei seiner Morgenandacht zu verschiedenen Malen über Süden im Kreis herumgeht mit den Worten: „Ich folge dem Lauf der Sonne". Dieses wird, sagt er, in d e m Sinne ausgelegt:

„Wie die Sonne in ihrem Lauf über den Süden hin um die Erde kreist, so werde ich, indem ich dem Tagesgestirn nachfolge, denselben Segen erlangen, den der Umlauf der Sonne um die Erde in der Richtung von Süden bringt". Colebr. 84—86.

Auf eigenthümliche, eingehende Weise wurden diese Vorstellungen vom Sonnenlauf als dem Prototyp des menschlichen Lebenslaufes in der Sage vom Sonnengott Yama ausgestaltet.

Yama ist, wie wir oben gezeigt haben, die aus dem Jenseits ins Diesseits herüberkommende Sonne (cf. RV. I, 163, 3) und die aus dem Diesseits ins Jenseits hinübergehende und im Jenseits herrschende Sonne (X, 14, 1). So wurde denn gerade an seine Gottesgestalt die weitere Fortbildung jener Vorstellungen über die vorbildliche Bedeutung des Sonnenlaufs angeknüpft, in der Weise, dass er als der Ausgangspunkt und Ursprung, vorherrschend aber insbesondere als das höchste und letzte Ziel des Menschenlebens angeschaut wurde.

a. Yama der Sonnengott, Stamm-Vater und -Fürst der Menschen.

Diese Seite des Yamamythus ist nur sehr schwach entwickelt worden. Ursprünglich wurde gerne direct auf den „Vater Dyaus und Mutter Erde" der Ursprung der Menschheit, wie der der Götter und überhaupt alles Seienden zurückgeführt (I 164, 33. I, 159, 2). Auch den irdischen Agni finden wir in vielen Stellen als den Gott bezeichnet, von dem die Menschenstämme, besonders die wichtigsten Priestergeschlechter Aṅgiras etc.) abstammen sollen (I, 96, 2, X, 92, 1 ff.). Allein neben diesen Traditionen geht auch die Ansicht her, welche die Menschheit von der Sonne herkommen lässt. Manu der erste Mensch und Ahnherr aller Menschen, den die alte Sage von Vivasvat = dem Lichthimmel hatte abstammen lassen (RV. X, 17, 1. 2), galt später als Sohn des Vivasvat = des Sonnengottes, wie dieser Gott in nachherigen Zeiten gedeutet wurde. Tâitt. S. VI, 5, 6, 2;

Vivasvân âdityo yasya iyam prajâ yanmanushyâḥ |
„Vivasvat ist der Sonnengott, dem diese Nachkommenschaft, die Menschen, zugehört."

Bekanntlich leiteten ja später die 2 mächtigsten Königsgeschlechter Indiens ihre Abstammung durch Manu auf die Sonne (Vivasvat) zurück, das eine, das Sonnengeschlecht in männlicher Linie: Manu, Ikshvâkhu etc., das andere, die Monddynastie, nur in weiblicher Linie durch Iḍa, Manu's Tochter, mit der Budha, Sohn des Mondgottes, den Ahnherrn dieser Königsfamilie, Purûravas, gezeugt habe.

In 2 Veda-Stellen wird die Idee ausgesprochen, dass die Menschen von den (Sonnen-)Strahlen, die dem Sonnenball entströmen und vom Himmel her durch die Luft hindurch bis auf diese Erde dringen, herkommen cf. Çatap. br. II, 2, 3, 7). RV. I, 105, 9:

„Zu jenen Strahlen, deren es sieben sind, bis dorthin reicht mein Ursprung."
amî ye sapta raçmayas tatra me nâbhir â tatâ ||

Vgl. VIII, 61, 16..sûryasya sapta raçmîbhiḥ; V, 45, 9: sûryo saptâçvaḥ; I, 50, 8; IV, 50, 8: sapta harito sûryam.. vahanti.

Eine weitere Belegstelle ist RV. I, 109, 7:

„Eben diese Sonnenstrahlen (Zügel) sind es, mit denen unsere Väter einen Verband bildeten."
ime nu te raçmayaḥ sûryasya yebhir sapitvam pitaro no asan ||

Sâyana erklärt sapitvam mit: sambandhitvam = eine durch Blutsverwandtschaft oder Heirath gegründete Verbindung.

Wir werden auf diese selbe Ableitung des Menschengeschlechts noch einmal zurückkommen, wenn wir weiter unten von der Herkunft Yama's als des ersten Menschen zu reden haben, nach RV. X, 10, 4.

Im Veda findet sich, wenn ich mich nicht täusche, nur Eine Stelle, in welcher von Yama als Sonnengott die Herkunft der Menschheit abgeleitet wird, nämlich RV. X, 135, 1; wo er no viçpatiḥ pitâ „unser Stammfürst und (Stamm-)Vater genannt wird. Yama ist in diesem Hymnus (Sonnen-)Gott, nicht erster Mensch, cf. v. 7 (s. später). Sâyana erklärt ihn hier ausdrücklich âdityaḥ.

Noch eine andere in ihrer Art einzige Stelle gehört hierher, in welcher die Idee des Ursprungs der Menschheit von Yama ausgesprochen, (irrthümlich aber, wie mir scheint, Yama vom Commentar als Agni gedeutet) wird. In Tâitt. S. III, 3, 8, 2—3 findet sich folgende Aussage:

v 2. yat kusîdam apratîttam mayi yena yamasya balinâ[1] carâmi |
iha eva san nir avadaye tad etat tad agne anṛṇo bhavâmi ||
v. 3. agnir vâva yama iyam yamî | kusîdam vâ etad yamasya
yajamâna â datte yad oshadhîbhir vediṁ stṛṇâti ||
yad anupau'shya prayâyâd grîvabaddham enam amushmin loke
nenîyeran ||
yat kusîdam apratîttam mayi iti upaushati iha eva san yamam
kusîdam nir-avadâya || anṛṇaḥ suvargam lokam eti ||

v. 2. „Das Unterpfand (Yamas), welches, noch nicht zurückerstattet, bei mir ist, der Tribut Yama's, mit dem (beladen) ich wandle, noch in meinem Hiersein (auf Erden) fertige ich ihn hiermit ab, in dieser Hinsicht bin ich schuldfrei.
v. 3. Agni ist wahrlich Yama; diese (Erde) ist Yamî.
Dieses Unterpfand Yama's erhält der Opferer, damit er die Vedi mit Opfergras bestreue. Wenn er, ohne (Etwas) im Feuer zu opfern, vorschreiten wollte, würden sie ihn am Nacken gefesselt in jene Welt (ab)führen. Wenn er im Feuer opfert mit den Worten: „das Unterpfand ist, noch nicht zurückerstattet, bei mir", da befriedigt er Yama wegen des Unterpfandes noch während seines Hierseins und geht schuldfrei in die himmlische Lichtwelt ein."

Das Unterpfand (kusîdam) oder das anvertraute Pfund (nidhinâ, Tâitt. âr.), das nach dieser Stelle der Mensch von Yama erhalten haben soll, ist offenbar das irdische Leben mit allen seinen Kräften und Gütern. An dieses Leben, eben weil es ein von Yama empfangenes ist, ist eine Schuld, eine Verpflichtung geknüpft, welche es noch auf Erden abzutragen gilt. Insofern spricht unsere Stelle eine sehr ernste Lebensanschauung aus, die in gewisser Weise an die Parabel Mtth. 25. erinnern könnte. Yama erscheint hier als der Urheber des Lebens und als der Lehnsherr, der von den Menschen Tribut und Rechenschaft verlangt für die von ihm denselben anvertrauten Gaben. Freilich die Ablösung der

[1] Tâitt. âr. sagt: yena yamasya nidhinâ carâmi |

auf den Menschen lastenden Schuld wird im Veda ganz anders dargestellt, als im Evangelium. Die Schuld, nach indischen Begriffen, ist eine dreifache: gegen die Götter, gegen die verstorbenen Väter und gegen die Mitlebenden.

Beim avabhṛtha sagen die Opfernden nach Tâitt. Br. III. 7, 9, 8:[1]

anṛṇâ asmin anṛṇâ parasmin anṛṇâ tṛtîye loke siyâma |
ye devayânâ uta pitṛyânâḥ sarvân patho anṛṇâ âkshîyêma ||

„Schuldfrei mögen wir sein in dieser Welt (den andern Menschen gegenüber), schuldfrei in jener Welt (den Vorfahren geg.), schuldfrei im 3. Himmel (den Göttern geg.); alle Pfade, die zu den Göttern, zu den Vorfahren führen, mögen wir sie innehaben".

Den Tribut (balinâ), den er seinem Lehnsherrn Yama, oder überhaupt den Göttern schuldet, stattet der Fromme ab durch Opfer, die er den Göttern darbringt, („vedim stṛṇâti v. 3); hiervon allein redet unser obiger Text. Wir können ihn nach Çatap. br. I, 7, 2, 1—6, dahin ergänzen, dass der Mensch seine Schuld gegen die Vorfahren durch Todtenopfer und durch Zeugung eines Nachkommens, der diese Opfer fortsetze, und seine Schuld gegen die Mitlebenden durch Gastfreundschaft bezahle.

b. Yama, König der verstorbenen Seligen.

Wenn der Sonnengott Yama im Veda nur selten als der Ursprung der Menschheit angesehen wird, so ist er um so häufiger und entschiedener als das höchste, letzte Ziel des Menschenlebens, als der König der Seligen im Jenseits, dargestellt.

a) Wie die Sonne, die heute untergeht, am nächsten Morgen sicher wieder aufgeht, und eben damit, nach vedischen Vorstellungen, ihr Forstbestehen im unsichtbaren Jenseits auch während der dazwischenliegenden Nachtzeit beweist, so glaubten die indischen Arier mit fester Zuversicht auch an ein Fortleben des Menschen nach dem Tode. Wie sie in

[1] Vergl. Ludwig V., 6, 563.

ihrem ganzen Leben „dem Pfad der Sonne nachzuwandeln“ sich bestrebten (s. oben), so hofften sie in der Nachfolge des Sonnengottes Yama in ein seliges Jenseits einzugehen. Den Weg dahin, rühmten sie, habe ihnen eben dieser Sonnengott, dessen Untergang sie als ein Hingehen in seine göttliche Heimath ansahen, vor Alters aufgefunden, und sei ihnen so zum Wegweiser an einen Ort voll ewiger Glückseligkeit geworden.

In diesem Sinne besingt ihn ein alter Dichter des Veda RV. X, 14, 1—3:

v. 1. „Ihn, der die hohen Abhänge entlang hinübergegangen
für Viele einen Pfad erspäht hat,
Den König Yama, Vivasvats Sohn,
den Versammler der Geschlechter verehre mit Opferspende“.

v. 2. „Yama hat zuerst uns einen Weg aufgefunden,
nicht soll diese Waideflur[1] uns entrissen werden,
Wohin unsre alten Vorväter hinübergingen,
ihm nach[2] kundig ihre Pfade entlang.“

v. 3. „Mâtali wird von den Kavya, Yama von den Aṅgiras,
Bṛihaspati von den Ṛikvan verherrlicht,
die, welchen die Götter, und die, welche den Göttern Ehre anthaten,
sie erfreu'n sich, die Einen am Svâhâ-, die andern am Svadhâ-Ruf“.

Wenn Sâyana den Yama hier als Todesgott erklärt, so trägt er offenbar eine spätere Anschauung in den Text hinein. Aber soviel ist richtig an seiner Auslegung, dass Yama in diesem Hymnus (v. 1—6) als Gott gefasst werden muss. In v. 3 werden Mâtalî (nach Comm. „Indra's Wagengenoss“ oder „Indra“ selbst), Yama und Bṛhaspati, als „die, welche als Götter von den ersten Menschen und Priestern verherrlicht wurden, Ehre empfingen“, gegenüberstellt den Kavya, Aṅgiras und Ṛkvan „als solchen, welche, (als Menschen und Priester) den Göttern Ehre anthaten“. „Den Einen (Mât. Yama, Bṛhaspati) als Göttern wird das Opfer mit dem Svâhâruf, den andern als

---

[1] Vergl. damit die Bezeichnung des Sonnengottes Yama als des „râjâ anaparôdhya“ „des Königs, der nicht aus seiner Herrschaft vertrieben werden mag“ in den Yamagâthâs Âpast. çr. XVI, 6 s. oben.

[2] enâ eig. durch ihn sc. Yama, mit ihm.

Manen der Vorväter (Kavya,[1] Aṅgiras und Ṛkvan) mit Svadhâ dargebracht". Wenn nun Yama hier als Gott erscheint, so wird er am besten als Sonnengott gefasst. „Der längs der hohen Abhänge hinübergegangen", ist eine Beschreibung der am Firmament hinabsinkenden und ins Jenseits hinüber (parâ) gehenden Sonne. Indem der Sonnengott Yama bei seinem Untergang in das Jenseits hinüberging, hat er, als der Führer und Herzog der Menschen, Vielen, allen den Menschen, die in seine Nachfolge treten, den Weg in das jenseitige Paradies gezeigt.

Dazu vergleiche man andere Stellen, wo der Sonnengott Pûshan als Todtenführer bezeichnet wird cf. RV. X, 17, 3–6; dort sagt der Dichter zum Todten:

„Pûshan bringe dich eilig fort von hier, er, dem kein Stück Vieh verloren geht; der übergebe dich diesen Vorvätern, Agni den wohlwollenden Göttern".

Auf Yama als Sonnengott passt sehr gut das ihm hier und auch sonst so häufig gegebene Beiwort „râjâ" König, Herrscher (cf. dagegen die stereotype Redensart manushpitâ), ebenso auch die weitere Bezeichnung „samgamanam janânâm", welche dem so oft von Mitra ausgesagten „yâtayajjana" (die Menschen vereinigend) analog ist. RV. I, 136, 3 III, 59, 5; V, 72, 2. Vgl. auch den avestischen Ausdruck: „perethu cinvato", „die Brücke des Versammlers", welche die Frommen aus dem Diesseits in das jenseitige Paradies führte. Die Griechen nannten den Hades „ἀγησίλαος", und *Ἠλύσιον*, der Aufenthaltsort der Glückseligen, hat vielleicht dieselbe Bedeutung (vergl. ἐλθεῖν, ἦλυθε).

Mit den Anfangsworten „pareyiv. pravato mahîr anu" vergl. was von Savitar gesagt wird RV. I, 35, 3: yâti devaḥ pravataḥ . . . â devo yâti parâvato . . . Mit v. 2: „na eshâ

---

[1] Zu mâtali kavyair yamo aṅgirobhir bṛhaspatir ṛkvâbhis | vergl. RV. X, 154, 5:

sahasraṇîthâḥ kavayo ye gopâyanti sûryam |
ṛshîn tapasvato yama tapojân api gachatât ||

Die Ṛikvan sind die Gefährten des Bṛihaspati (des Gottes des Opfers und des Cultus), nach RV. XVII, 10, 4:

indram no agne vasubhih sajoshâ rudram rudrebhir â vaha bṛihantam |
âdityebhir aditim viçvajanyâm bṛhaspatim ṛkvâbhir viçvavâram ||

gavyûtir apabhartavâ“ vergl. die Bezeichnung Yama's des Königs als „anaparôdhya“ (s. oben Âpast. cr. XVI, 6), „der nicht (aus seiner Herrschaft) vertrieben werden mag“.

Bergaigne (La relig. védique I, 85 ff.) erklärt hier Yama als den irdischen Agni oder genauer als das Feuer des Scheiterhaufens, auf dem der Verstorbene verbrannt wurde. In den Worten: „pareyivâṅsam mahîr pravato“ sieht er eine Anspielung auf den vom lodernden Scheiterhaufen aufsteigenden Rauch, der, nach vedischer Anschauung, den verbrannten Leichnam des Todten in den Himmel emportrug und, in den Höhen der Luft hin und her schwankend, einen Weg nach dem himmlischen Wohnsitz der Seligen auszuspähen schien. Man kann ganz wohl zugeben, dass diese Deutung Yama's als Agni in dieser Stelle zulässig wäre cf. X, 14, 3, 6, allein sie passt nicht für die Stellung Yama's als Fürsten der Seligen, wie wir gleich sehen werden.

Roth (Sage von Dschemschid Z. D. M. G. III) erklärt Yama für den ersten Menschen und in dieser Stelle als „den ersten Gestorbenen“. Diese Auslegung kann zu ihren Gunsten eine Variante des Ath. Veda (XVIII, 3, 13) anführen, die so lautet:

yo mamâra prathamo martyânâm yaḥ preyâya prathamo lokam etam — vaivasvatam samgamanam[1] janânâm yamam râjânam havishâ saparyata ||

„Ihn, der, der erste der Sterblichen, gestorben, der zuerst hinübergegangen in jene Welt, den König Yama, Vivasvat's Sohn, den Versammler der Menschen ehret mit Opferspeise.“ Allein diese abweichende Lesart scheint mir eine Art nähere Erklärung im Sinn einer späteren, euhemeristisch denkenden Zeit zu sein. Es geht dabei die Andeutung des sinnlich wahrnehmbaren Naturvorgangs verloren, von dem die Vorstellung vom menschlichen Sterben als einem Hinübergehen an den hohen (Himmels-)Abhängen ihren Ausgang genommen hat. Dazu kommt, dass diese Auffassung unseres Textes durchaus nicht die einzige ist, die im Ath. Veda vorkommt. An einer anderen Stelle des Ath. V. (VI, 28, 3),

[1] Auch Agni hat zuweilen das Prädikat: samgamanaḥ = sabhyaḥ d. h. „der Agni, um den sich die Bewohner eines Hauses versammeln“ Çatap. br. II, 3, 2, 1.

welche sehr stark an unseren Hymnus (RV. X, 14, 1) anklingt, wird Yama als Todesgott gedeutet. Es heisst dort:

yo prathamaḥ pravatâm âsasâda bahubhyaḥ panthâm anupaspaçânaḥ |
yo asya içe dvipado yaç catushpadas tasmai yamâya namo astu mṛtyave ||

„Ihn, der zuerst an die Höhe (den Strom) hingelangt ist und Vielen einen Pfad erspäht hat,
der über diese zwei- und vierfüssigen Geschöpfe herrscht, diesem Yama, dem Todesgott sei Verehrung.

Ueber Yama „den ersten Menschen" als Ausgangspunkt für Yama „den Fürsten der Seligen" s. weiter unten.

Wenn in RV. X, 14, 1 Yama zunächst nur als der Wegweiser der Menschen ins Jenseits erscheint, als der Entdecker des Pfades, der zum „unverlierbaren Wohnsitz" im Himmel führt, so tritt er am häufigsten als Herrscher des jenseitigen Paradieses, als Fürst der Seligen auf. Auch diese Würde Yamas lässt sich, wie mir scheint, nur dann befriedigend erklären, wenn man von seiner Bedeutung als Sonnengott ausgeht.

Als den Ort, an welchen die vedischen Arier hinzukommen wünschten, um die volle Seligkeit zu erlangen, finden wir oft allgemein den Himmel, den Wohnort der Götter, oder die Sterne angegeben, zu wiederholten Malen wird aber gerade die Sonne als der Aufenthaltsort besonders hervorgehoben, an welchem sie die höchste Glückseligkeit zu finden hofften.

RV. I, 125, 5:

v. 5. Auf des Himmels Gipfel erhoben steht,[1]
wer freigebig (Opfer) lohnt, er geht zu den Göttern.
v. 6. Der reichlich (Opferlohn) Spendenden (Antheil) sind diese glänzenden (Sterne),
der reichlich Spendenden, Sonnen im Himmel.
v. 7. Die reichlich Spendenden erlangen Unsterblichkeit,
die reichlich Spendenden verlängern ihr Leben.

Aehnlich ist RV. X, 107, 2, 3:

Empor zum Himmel haben sich die reichlich Spendenden erhoben,
Die Geber von Rossen, die sind zusammen mit der Sonne,
Die Geber von Gold erfreun sich der Unsterblichkeit.[2]

---

[1] v. 5. nâkasya prishthe adhi tishṭhati çrito yo priṇâti sa ha deveshu gachati |
v. 6. dakshinâvatâm id imâni citrâ dakshinâvatâm divi sûryâsaḥ ||

[2] uccâ divi dakshinâvanto asthur ye açvadâḥ saha te sûryeṇa |.

Das Ross galt unter allen Thieren für die werthvollste dakshinâ, daher auch für ein Geschenk von Rossen die reichste Belohnung im Jenseits verheissen wurde.

Vergl. auch RV. X, 154, 5, (s. oben).

In Çatap. br. I, 9, 3, 10 heisst es geradezu: „Die Strahlen dessen, der (da oben) glänzt, (d. h. der Sonne), sind die Frommen. Das Licht, das da oben ist, ist Prajâpati oder die himmlische Welt“ (ya esha tapati tasya ye raçmayas te sukṛtaḥ | atha yat param bhâḥ Prajâpatir vâ svargo vâ lokaḥ |). Vergleiche VI, 5, 4, 8: „Diese (Sterne) sind die Lichter der Vollbringer heiliger Handlungen, die in den Himmel kommen“.

Wenn denn die Sonne als der wünschenswertheste, seligste Aufenthaltsort der Verstorbenen galt, so lag es in der Natur der Sache, den Gott der Sonne und zwar gerade den Gott der jenseitigen Sonne d. h. Yama als den Herrscher des jenseitigen Paradieses und der verstorbenen Seligen anzusehen. Diese Bedeutung Yama's finden wir in zahlreichen Stellen des Rigveda, besonders des 9. und 10. Mandala; wir treffen sie in Hymnen, die in ein hohes Alterthum hinaufreichen. So z. B. RV. X, 14, v. 1—6 (s. oben), besonders X, 18, 13 etc.[1]

[1] Wohl die älteste Stelle, in der Yama als Fürst der Seligen erscheint, ist Rigv. X, 18. Dieser Hymnus bezieht sich auf die Beerdigung eines Todten, welche Sitte gewiss älter war, als die später üblich gewordene Verbrennung. Daher wiederholte Anrufung der „Mutter Erde“ (v. 12). Wenn es v. 13, 6 heisst: „Diesen Pfeiler mögen die Väter dir festigen, dort möge Yama dir Wohnsitze bereiten“, so geht die erste Vershälfte (etâm sthûnâm) offenbar auf das irdische Familiengrab, wo die Väter in ihrer Mitte dem neuankommenden Todten eine Stätte einzuräumen gebeten werden. Dagegen „atra (im Ath. V. tatra) yamaḥ“ handelt vom Jenseits. wo Yama in seinem Reich dem Verstorbenen einen Wohnsitz geben soll. An die frühere Anschauung, nach der das irdische Grab als die Wohnung galt, in welcher der Todte fortlebe, wird hier unvermittelt die später aufgekommene Hoffnung auf den Heimgang des Todten in Yama's himmlisches Reich angefügt. Eine solche Vermischung zweier Vorstellungen, die verschiedenen Epochen angehören, war wohl nur in der Uebergangszeit möglich, da der alte Glaube noch nachwirkte und der neue noch nicht hinlänglich erstarkt war, um mit allen seinen Folgen sich geltend zu machen und die frühere Anschauung gänzlich zu verdrängen. — Mit dem

Bergaigne (La relig. véd. I, 85 ff.) sucht die Vorstellung von Yama als dem König des „unsichtbaren Aufenthaltsorts der Todten“ zu erklären, indem er von der Identifizirung Yama's mit Agni ausgeht. „Agni hat 3 Formen (p. 90) und in jeder derselben konnte er berufen sein, die dem Yama übertragene Rolle zu spielen. Als Blitz herrschte er über die Region der Wolken, mit denen der Rauch ihrer Leiber sich vermischte. Als Sonne war er selbst ihr Wohnort und musste, wenn er sich in eine Persönlichkeit verwandelte, ihr König werden. Doch auf das irdische Feuer, auf das Feuer des Scheiterhaufens passt am besten, was RV. X, 14, 1 von Yama gesagt ist“. „Yama's Function als Todtenführer scheint im engsten Zusammenhang zu stehen mit der eines Königs der Todten, besonders wenn man sie ergänzt durch den Gedanken, dass Agni, indem er die Todten in die Sonne oder in die Wolkenwasser führte, sich selbst mit der Sonne oder dem Blitz vereinigte“.

Bei aller Anerkennung der vielfachen richtigen Andeutungen, welche in diesen Worten B.'s gegeben sind, muss doch vor Allem der Einwurf gegen seine Ansicht gemacht werden, dass die Vorstellung von Yama als dem Fürsten der Seligen in eine weit ältere Zeit hinaufreicht, als die ist, in welcher Sonne, Blitz und irdisches Feuer als Theile des Einen Agni zusammengefasst wurden.

Thatsache ist ferner, dass (s. oben) Yama nirgends direct als Gott des Blitzes erscheint; dazu, wie er als Blitzgott hätte König der Seligen werden können, ist mir nicht deutlich. Gegen den überwiegenden Nachdruck, den Bergaigne auf die Identität Yama's mit dem irdischen Agni legt, lässt sich sagen, dass Agni nur der Bote ist, der zwischen dem Diesseits und Jenseits, zwischen der Menschen- und Götterwelt hin und her wandelt, aber nirgends als der im Jenseits weilende König der Todten dargestellt wird. In RV. X, 21, 5

Doppelleben, das in dieser Vedastelle dem Todten zugeschrieben wird, vergl. Odyss. VI. 601 ff. | , wo es heisst, dass Odysseus das „Schattenbild der Stärke des Herakles“ (*βίην Ἡρακλείην εἴδωλον*) im Hades gesehen habe, während „Herakles selbst (*αὐτὸς δέ*) unter den unsterblichen Göttern sich freue und die schöne Hebe besitze“.

heisst Agni „des Vivasvats Bote“ und „der theure Liebling Yamas“ (vivasvato dûto „priyo yamasya kâmyo“, (s. oben). Des Yama theurer Liebling ist Agni, sofern er die Todten verbrennt und ins Reich Yama's im höchsten Himmel emporträgt. Wenn Yama's Liebling, kann er nicht Yama selbst sein. In Ath. V. XVIII, 2, 1 heisst es:

yamâm ha yajño gachati agnidûto aramkṛtaḥ |
„Zu Yama geht mein Opfer zugerüstet mit Agni als dem Boten“.

Der Gott, dem man Opfer bringt, und der Bote, der das Opfer überbringt, sind ganz verschiedene Personen. Aehnlich ist RV. X, 52, 3, wo ein menchlicher Hotar von Agni, dem besten Hotar (yajîyans) sagt:

ayam yo hotâ kir u sa yamasya
kam apy ûhe yat samañjanti devâḥ |
„„Dieser Hotar ist er auch (Hotar) des Yama?
Was bringt er, das die Götter verzehren?““
„Tag um Tag wird er geboren, Monat um Monat“.

Sofern Agni den Göttern Gaben zuführt, ist er Hotar der Götter, und wird jeden Tag geboren (agnihotram); sofern er aber das Opfer Yama und den Vätern bringt im pitṛyajna, wird er nur „Monat um Monat“ für die Neu- und Vollmondsopfer geboren. Auch hier kann Agni nicht dasselbe sein, wie Yama, dem er Opfer zubringt. In RV. X, 16,5 ruft der Dichter dem Agni, der den Todten vom lodernden Scheiterhaufen hinauf in den Himmel getragen hat, zu:

„Lass diesen (Todten) wieder los, o Agni, für die Väter,
ihn, der in dir geopfert, mit Svadhâ kommt“,
avasṛja punar agne pitṛbhyo yas te âhutaç carati svadhâbhiḥ ||

Die Vereinigung mit Yama und den Vätern setzt also eine Lostrennung von Agni, dem Todtenführer, voraus. Wenn Bergaigne von der Verbrennung der Todten den Glauben an die Versetzung der Gestorbenen in einen himmlischen Wohnort ableiten will, so muss zwar zugegeben werden, dass die aufkommende Sitte, die Todten zu verbrennen, jenen Glauben begünstigte, aber noch nicht für sich allein ihn erklärt. Die alten Hellenen verbrannten auch ihre Todten, so gut wie die Inder, und liessen desshalb doch nicht die Manen der Abgeschiedenen in den Himmel kommen, sondern in die Unterwelt, oder höchstens auf die Inseln der Seligen. Nur die, welche

45490

von Göttern abzustammen sich rühmen konnten, wie Helena, Herakles etc. wurden in den Olymp zugelassen.

Prof. Roth (die Sage von Dschemschid Z. D. M. G. III) rühmt „als gewichtige Bestätigung seiner Ansicht, wornach Yama ursprünglich als der erste Mensch aufgefasst worden sei, die Natürlichkeit des Fortschritts, durch welchen wir von Yama, dem Erstling der Menschen zu Yama dem König der Seligen gelangen". „Yama ist selbst den Weg des Todes gegangen (X, 14, 1), welchen nach ihm so Viele zu betreten haben. Der erste Mensch ist auch der erste Ankömmling im Reich der Unsterblichen, das natürliche Haupt derer, welche bestimmt sind, ein jeder in seiner Reihe ihm dorthin zu folgen. Yama ist der Fürst der Seligen". Gewiss ist in diesen Worten ein wichtiger Gesichtspunkt angegeben, allein Prof. Roth hat doch in seine Schlussworte mehr hineingelegt, als genau besehen aus seinen Praemissen folgt. Es lässt sich ja ganz wohl als eine natürliche Sache darlegen, dass Yama, der Erstling und Stammfürst der Menschen im Diesseits, auch nach dem Tod im Jenseits eine Herrscherstellung unter seinen gleich ihm mit Tod abgegangenen Nachkommen einnehme. Allein als Fürsten der Seligen hat Prof. Roth damit Yama doch noch nicht erwiesen. Yama hätte ja wohl im Tode auch in eine finstere Unterwelt, oder in ein trauriges Schattenleben abgehen und dort seine ihm dahin nachgefolgten Abkömmlinge als schwache Schemen beherrschen können. Da hätte er die Klage des Achilles in der Odyssee wiederholen mögen, dass er lieber droben Tagelöhner eines „armen Mannes" wäre, als hier in der Unterwelt Herrscher aller Abgeschiedenen. (Odyssee XI, 489).

Um Yama's Würde als König der Seligen erklärlich zu machen, müssen wir, glaube ich, von seinem Naturcharakter als Sonnengott ausgehen.

Einen schlagenden Beweis für diese meine Ansicht finde ich in dem Umstand, dass Yama's Reich in verschiedene Himmelsrichtungen verlegt wurde, je nach den verschiedenen Sonnenständen, die man im Auge hatte.

1) Wir begegnen einmal der auch bei mehreren andern Völkern vorkommenden Anschauung, welche das Reich

Yama's im Westen, im Land der untergegangenen Sonne sucht.

Hieher gehört vor Allem RV. X, 14, 1, wo, wie wir schon oben gesehen haben, die Beschreibung Yama's als des „die hohen (Himmels-)Abhänge entlang hinübergegangenen" zur natürlichen Unterlage die Naturerscheinung der im Westen untergehenden Sonne hat.

Ich ziehe hieher den vielfach dunkeln, aber höchst interessanten Hymnus X, 135, 1 ff. Zum besseren Verständniss schicke ich eine Uebersetzung des Ganzen voraus.

v. 1. 2 Naciketas:

Am schönbelaubten Baum, wo Yama mit den Göttern schmaust,
dort pflegt freundlich unser Stammesfürst und Vater unsre Ahnen.
Ihn, der so freundlich unsre Ahnen pflegt, sah ich,
dem, der auf jene sehlimme Weise (mit mir) verfahren, zürnend;
doch nach diesem[1] sehnt' ich mich wieder.

v. 3. 4 Yama:

Den neuen räderlosen Wagen, den du mit deinem Geist verfertigt
(sc. Todtenfeuer),
den eindeichseligen, der doch nach allen Seiten hin gerichtet,
besteigst du, ohne zu sehn.
Dem Wagen, den du von den Sängern her fortgerollt hast,
ihm nach rollte der heilige Gesang, zugleich von hier ins
Boot hineingelegt.

v. 5. Der Dichter:

Wer erzeugte den Knaben? wer rollte fort den Wagen?
Wer mag uns heute kund thun, wie die Rückgabe geschah.
Wie die Rückgabe geschah, so war er von dorther am Anfang
geboren.
Nach vorne (Osten) ist ein Abgrund, nach hinten (Westen)
ist ein Ausgang bereitet.
Diess ist Yamas Wohnsitz, der die Götterbehausung genannt wird,
diess Rohr wird ihm geblasen; er wird mit Liedern verherrlicht.

Nach Sâyana bezieht sich der Hymnus auf die Sage von Naciketas, Sohn des Brâhmanen Vâjaçravas, welcher von seinem Vater im Zorn zum Gott der Todten, Yama, fortgeschickt worden sei. Nach seiner Ankunft im Jenseits sei Naciketas drei Tage und drei Nächte unbemerkt und ohne gastfreund-

[1] d. h. nach diesem meinem irdischen Vater, der so grausam mit mir verfahren und dem ich desshalb gezürnt hatte. Ich nehme „carantam amuyâ pâpayâ" zu asûyan und beziehe es auf den irdischen Vater des Nac., nicht auf Yama, dem purânân anuvenantam . . . zugehört.

liche Pflege geblieben. Um diese grobe Verletzung der Pflicht der Gastfreundschaft, die einem Brâhmanen gegenüber doppelt strafbar war, wieder gut zu machen, habe Yama dem Nacik. 3 Wünsche freigegeben. Dessen erster Wunsch sei der gewesen, wieder zu seinem irdischen Vater heimkehren zu dürfen (v. 2 b.). Sein zweiter Wunsch habe sich auf die Anlegung des Feuers bezogen, durch das man den Himmel erlange. Endlich der 3. Wunsch sei in der Bitte um Aufklärung über das Leben nach dem Tode bestanden.

Die Frage geht über das Loos der Todten.
„Sie sind", spricht dieser; „sie sind nicht" spricht jener,
Das will ich wissen, offenbare du es mir,
Lehr' uns des Jenseits' weite Zukunftreiche.

Kâthaka Up.

Auf diese letztere Frage sollten die vv. 6. 7 unseres Hymnus antworten. Eine Anspielung auf den Namen Naciketas („nicht wahrnehmend") könnte man vielleicht in der etwas ironischen Antwort des Yama erkennen, der dem Sprecher von v. 1. 2 das Prädikat apaçyan gibt.

Was nun Yama betrifft, so ist bemerkenswerth, dass Sâyana zweimal ihn hier mit âdityaḥ Sonnengott erklärt, weiterhin auch als sarveshâm janako sa âdityaḥ. Jedenfalls ist es Yama, der in unserem Hymnus die Götter,[1] sowie die verstorbenen Ahnen der Menschen in seiner Wohnung bewirthet. Sein Wohnsitz heisst die Götterwohnung (v. 7). Offenbar wird also Yama hier als Gott angesehen. Wie RV. X, 12, 7 Vivasvat, Yama's Vater, als der göttliche Hausherr dargestellt wird, welcher die Götter in seinem Wohnsitz (vivasvataḥ sadane) bewirthet, so hier Yama. Er wird hier als unser Stammfürst und Vater", also als der, von dem alle Menschen herkommen, (s. oben), und zugleich als der bezeichnet, zu welchem die Menschen nach dem Tode wieder zurückkommen, um von ihm „als ihrem Stammfürsten und Vater" freundliche Aufnahme und Pflege zu erhalten.

[1] Sâyana: „devaiḥ parijanabhûtaiḥ" die Götter sind die Umgebung, das Gefolge Yama's, er bewirthet sie, nicht sie ihn. Vgl. Ait. br. 5, 25, wo es heisst, Sûrya (nicht Agni noch Vâyu) sei der Hausherr der Götter s. Ind. Stud. IX, 290.

Während die ersten 4 Verse ein Zwiegespräch zwischen Naciketas und Yama enthalten, so sind die letzten Verse (v. 5—7) unseres Hymnus eine Art Brahmodyam, in dem die höchsten Fragen des Menschendaseins aus Anlass der Naciketas Sage behandelt werden. Ganz abweichend von der pantheistischen Lehre, welche der Verfasser der citirten Kâthaka Up. als Antwort auf die 3. Frage des Nac. darlegt, behauptet der Dichter unsres Hymnus: „Es gibt ein Jenseits, welches zugleich der Ort der Ursprünge (v. 6 agram ajâyata), und das letzte selige Ziel der Menschheit in Yama's Reiche ist" (v. 7).

Die erste Hälfte von v. 6 will besagen, dass Nac. wie er aus dem Jenseits ins Diesseits zurückgeschickt worden sei, so auch von dort her schon in Bezug auf den ersten Ursprung seines Daseins herstamme. Diese Aussage über das Jenseits wird dann in der zweiten Hälfte des v. 6 in localer Hinsicht näher dahin bestimmt, dass der Ort der Ursprünge im Osten (purastât), der Zugang zum Reich der Seligkeit, d. h. zum Wohnsitz Yama's im Westen sei (paçcân nirayanam | idam yamasya sâdanam . . .). Es springt von selbst in die Augen, wie diese locale Bestimmung des Orts der Ursprünge im Osten und des letzten Zielpunktes des Menschenlebens im Westen in Yama's Reich von dem Lauf der Sonne, die im Osten sichtbar wird und im Westen verschwindet, hergenommen ist. Der Osten, wo jeden Morgen die Sonne neu geboren wird, gilt als der Geburtsort alles Seienden; der Westen, wo das Ende des täglichen Umlaufs der Sonne am Himmel liegt, wird auch als das Ziel angesehen, dem das ganze Menschenleben zustrebt. (cf. M. Müller Lectures 2nd Series 514 ff.). Zur Begründung meiner Auffassung der letzten Verse unseres Hymnus weise ich auf 2 Stellen des Ath. Veda hin, in welchen ähnliche Vorstellungen in eingehender Weise ausgesprochen werden. In Ath. V. XIX, 56, heisst es vom Schlaf:

„Aus Yama's Welt bist du hergekommen, Erquickung bringst du den Sterblichen als ein Verständger,
jedem Einzelnen bist ein Begleiter auf der (Lebens-)fahrt, o Schlaf, geschaffen in Asura's Wohnsitz.

Der alles in sich fassende Abgrund sah dich vor der Geburt der Nacht am ersten Tag, (als der Tag Einer war),
Von dort, o Schlaf, bist du hergekommen . . . .

Das Jenseits, aus dem der Schlaf herstammen soll, heisst hier bald Yama's Welt (yamasya lokâd), bald Asura's (Varunas?) Wohnsitz (asurasya yonau) bald „der alles umfassende Abgrund“ (budhnaḥ tvâ agre viçvavyacâ apaçyat).

Aehnlich Ath. V. IV, 1.

„Das Brahma wurde zuerst geboren im Osten,
aus dem Scheitel (des Brahma?) erschloss Vena schöne Strahlen,
er eröffnete dessen dem Abgrund entstammende, nahgekommene Erscheinungen,
den Mutterschoos des Seienden und des Nicht-seienden.“

brahma jajnânam prathamam purastâd
sa simataḥ surûco veno âvaḥ |
sa budhnyâ upamâ asya vishṭâḥ
sataçca yonim asataçca vivaḥ ||

Kommen wir wieder auf den Wohnsitz Yama's und der Seligen zurück.

Zum Schluss noch eine andere, vielfach schwierige Stelle, RV. X, 123, 6:

---

[1] Der „alles umfassende Abgrund“ als Ursprung allles Seienden erinnert unwillkürlich an das griechische χαος (v. χαίνω der gähnende Raum) oder an das gap ginnûngâ (Schlund der Klüfte) der nordischen Mythologie, cf. Preller Gr. M. I, 33. Grimm D. Myth. I, 525. Nur wurde das griechische Chaos mit einem Urstoff von Nebel und Finsterniss erfüllt gedacht. Hesiod lässt aus ihm zuerst Erebos und Nyx entstehen, erst hernach Aether und Hemera. Im Veda dagegen, wenigstens in den genannten Stellen (purâ râtryor eke ahni) ist der Urgrund der Dinge als ein Abgrund reinen Lichts angeschaut. Vergl. RV. III, 39, 3, wo die Açvins in ihrem Aufgang am östlichen Himmel beschrieben werden mit den Worten: „die Vernichter der Finsterniss, an den Abgrund der Gluth herangekommen“, tamohanâ tapusho budhne â-itâ.

An anderen Stellen des Veda wird die Nacht als das ursprüngliche Element betrachtet, aus welchem das Licht hervorgeboren wird cf. Saraṇyu, Mutter des Yama, (Sonnengottes X, 14, 1); in RV. X. 190, 1, wo nach den abstracten Mächten, „ṛtam, satyam, tapas zuerst râtrî, samudro genannt werden und erst weiter hin: samvatsaro ahorâtrâni sûryâcandra masâu.

v. 6. Als dich, den schönbeschwingten, die im Geist sich (nach dir)
Sehnenden am Himmel
auf goldenem Flügel hinfliegen sahen, (dich) Varuna's Boten,
den Adler, der Yama's Wohnung zuflattert,
Da stand aufrecht am Himmel der Gandharve . . .

Prof. Roth und Grassmann verstehen unter Vena, mit dem sie den Gandharven identifiziren, den Regenbogen. Diese Ansicht hat viel Bestechendes, was die ersten Verse des Hymnus betrifft; allein sie scheint mir zu scheitern an der Unmöglichkeit, in v. 6—8 Vena und Gandharva als Eine und dieselbe Person zu nehmen. Mit Prof. Weber und Ludwig halte ich es für gerathener, Vena als Mond und Soma in Einem zu fassen. Gegen Sonnenuntergang, dessen prachtvolle Erscheinung v. 6. 7 besungen ist, wird Vena = der Neumond am Himmel sichtbar. Die Opferpriester warten mit Sehnsucht auf seine Erscheinung, um mit den Opfern vorzugehen. „Der golden beschwingte Vogel, der[1] nach Yama's Wohnung hinflattert" ist der Neumond, der nach Westen hin sich bewegt, um mit Somatrank den jenseits im Westen weilenden Yama und die in seinem Wohnsitz versammelten Seligen zu erfreuen.

Ihr Analogon finden die vedischen Anschauungen von dem jenseits im Westen liegenden Reich Yama's in dem Amenti der alten Egypter, welches sie auch in der Richtung des Sonnenuntergangs suchten und in welchem, wie sie glaubten, der Gott Osiris (der Gott der jenseitigen Sonne?) über die seligen Verstorbenen herrsche.

Um ein ähnliches Beispiel aus der Mythologie eines arischen Volksstamms aufzuzeigen, weise ich noch auf die Schilderung hin, die uns die Odyssee vom Eingang des Hades gibt XI, 12:[2]

„Unterging die Sonne, in Schatten versanken alle Länder,
es (das Schiff) gelangte an die Gränzen des tiefströmenden Ozeans".

---

[1] Sây: „yamasya . . vaidhyutâgner yonau antarikshe". Benfey: Yama's Schoos = Weltall.

[2] *δυσετο τ' ἠέλιος σκιοῶντο τε πᾶσαι ἀγυιαι ἡ δ' ἐς πείραθ' ἱκανε βαθυρρόου Ὠκεανοιο.*

2) Doch die Anschauung, welche das Reich Yama's in den Westen, in das Land der untergegangenen Sonne verlegt, ist nicht die einzige, ja nicht einmal die vorherrschende im Veda. Der vedische Arier, ein eifriger Verehrer des Lichts, suchte den Wohnsitz Yama's und der seligen Verstorbenen lieber in der Richtung des höchsten Mittagstandes der Sonne, auf der Höhe des Zeniths. So heisst es, in RV. I, 154, welches ein an den Sonnengott Vischnu gerichteter Hymnus ist:

v. 5. Diese seine liebe Stätte möcht' ich erreichen,
wo die gottergebenen Männer sich erfreu'n,
Das ist dort des weitschreitenden Vischnu Genosse:
Der Madhubrunnen am höchsten Ort.

Aehnlich RV. III, 55, 10:

Vishnur gopâḥ paramam pâti paramam
priyâ dhâmâni amṛtâ dadhânaḥ ||

Weiter RV. VIII, 58, 7:

Wenn wir, Indra und ich, zu des rothen Stieres (Sonne)
höchstem Ort und Wohnung kommen.
Dann weilen wir, Madhu trinkend, zusammen
an der Stätte dess, der 3Mal sieben Freunde hat.

Indra's und der rothen (Sonne) höchster Ort ist dasselbe; trisaptasakhâ ist Indra, sofern er der Freund der 3 Mal 7 Maruts ist.

Aehnlich RV. I, 115, 2:

Der Strahlengöttin Ushas folget Sûrya[1]
Wie eines Mädchens Spur der Jüngling, dorthin,
Wo für die Frommen Leben sich an Leben
Das eine schöner als das andre, anreiht.

Der Dichter will sagen, dass die Sonne immer höher hinaufsteigt am Firmament bis zur höchsten Höhe des Himmels, wo die Frommen für immer ein seliges Leben führen.

Wenn wir seither nur die Sonnengötter Vishnu oder Indra als solche angegeben gefunden haben, in deren Wohnsitz im höchsten Zenith die Seligen wohnen, so wird anderswo ausdrücklich Yama selbst, der ja auch eine Form des Sonnengottes ist, als Herrscher des „in des Himmels innersten

[1] „70 Lieder" von Roth.

Raume", „an rother Sonne Gipfelpunkt" gelegenen Reiches des Seligen genannt.

In RV. IX, 113 bricht der Dichter in die begeisterten Worte aus:

v. 7. Wo Licht ist, welches nie erlischt,
und wo der Himmelsglanz erstrahlt,
Dahin, in die Unsterblichkeit,
die ew'ge, bringe, Soma, mich.
v. 8. Wo König ist Vaivasvata,
und wo des Himmels Innerstes,
Wo jene ew'gen Wasser sind —
O Soma, mach' unsterblich mich!
v. 9. Wo man nach Wunsch sich regt, bewegt,
in dritter Höh' des Himmelreichs,
Wo glanzvoll alle Räume sind
o Soma mach' unsterblich mich!
v. 10. Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt,
an rother Sonne Gipfelpunkt.
Wo Lust und Sättigung zugleich
o Soma, mach' unsterblich mich! —

Zum Schluss noch eine Stelle aus Tâitt. Sanhita, welche den Mittag als die Yama und den Vätern zugehörige Himmelsgegend bezeichnet.

Tâitt. S. V, 5, 5, 9, 4:

„Die Vasu mit den Rudra mögen dich von Osten her schützen,
Die Väter, deren König Yama ist, mit den (übrigen?) Vätern von Süden her,
Die Âditya mit den Viçvedevâ von Westen her
Dyutâna mit den Marut von Norden her."
„pitaras tvâ yamarâjânaḥ pitṛbhir dakshinatas pantu | "

3) Doch nicht bloss an den täglichen Umlauf der Sonne dürfen wir denken, auch ihren Jahresumlauf und die dadurch hervorgebrachten Jahreszeiten müssen wir in Betracht ziehen, um in völlig befriedigender Weise zu erklären, wie Yama, der Sonnengott, der König des Reiches der jenseitigen Seligkeit werden konnte.

Wir haben weiter oben in RV. X, 17 Yama als den Gott der (morgendlichen) Frühlingssonne nachgewiesen, sofern er der Sohn des Vivasvat (d. h. des aufleuchtenden

Frühlingshimmels) und der Saraṇyu (d. h. der verschwindenden, zu Ende gebrachten Winterszeit) ist.

Das Wiederaufleben der im Winter todt daliegenden Schöpfung hat stets bei den Naturvölkern, wenigstens in allen nachdenkenden, religiös gestimmten Gemüthern die tief in jeder Menschenbrust schlummernde Sehnsucht nach einem den Tod überwindenden Leben und vollkommenen Glück wachgerufen und zu kühner Hoffnung ermuthigt. Der Vorgang in der äusseren Natur erschien ihnen als ein Vorbild und als eine Bürgschaft für ein jenseitiges Leben nach dem Tode, wie sie es für sich selbst wünschten. Und der Gott, der dieses Wiederaufleben der ganzen äusseren Natur alljährlich vor ihren entzückten Augen zu Stande brachte, d. h. der Gott der Frühlingssonne, musste dem Naturmenschen am folgerichtigsten als der Gott erscheinen, welcher auch ihn aus der Todesnacht in sein Reich unsterblichen, glückseligen Daseins im Jenseits aufnehmen könnte.

Für die alten Naturvölker konnte doch die jenseitige Seligkeit nach dem Tode nicht wohl etwas Anderes sein, als eine leidensfreie, schönere Fortsetzung des diesseitigen Lebens mit allen seinen begehrenswerthesten Gütern und Genüssen. Es lag ihnen daher nahe, den Zustand des irdischen Daseins in der lieblichsten Jahreszeit als den Typus zu wählen, nach welchem sie das Bild der erhofften jenseitigen Glückseligkeit gestalteten. Wenn dem so ist, so mussten sie als diesen Typus der Seligkeit am natürlichsten den Frühling ansehen, die Jahreszeit der milden Temperatur, gleich weit entfernt von strengem Winterfrost und versengender Sommergluth, die Zeit, in der Alles sich in neuer Kraft verjüngt und aufblüht, die Zeit, die mit dem frisch wachsenden Futter Ueberfluss an Nahrung, Milch und Honig, und in Indien selbst eine schnell reifende Fülle von Feldfrüchten bringt. Gewiss der Frühling musste den Grundriss liefern, den die idealisirende religiöse Phantasie zu einem farbenreichen Gemälde ausmalte, um die einstige Seligkeit sich zu veranschaulichen. Nicht bloss in den Thälern des Serafshan[1], auch in Cabulistan

[1] cf. Schuyler.

und Cashmir wird die Frühlingszeit als ein wahres Paradies geschildert. J. Darmesteter, der vor kurzem erst mehrere Monate in Peschaver zugebracht hat, schreibt in seinen „Lettres sur l'Inde" (1888) pag. 21: „Peshawer a ses saisons à elle, étant hors du cercle de la mousson: un été aux flammes sèches qui asphyxie et puis un hiver implacable; pendant 10 mois c'est l'enfer. Mais il y a deux mois de Paradis et alors je ne sais point d'avenue plus adorable ni à Paris ni à Bombay, que ces longues voies épanouies de soleil, de parfum et de fleurs et qui montrent au loin la montagne bleue." — Selbst den Frühling, wie er im Pandschab ist, schildert der Geograph Reclus in seinem neuesten Werk über Indien in folgenden Worten: „Der Frühling (vasanta), der unserem März und April entspricht, ist die von den Dichtern besungene Jahreszeit der Liebe und der Freude. Die Luft ist rein, der Himmel klar, die Brisen des Südens säuseln sanft in den Blättern und tragen in die Wohnungen die berauschenden Wohlgerüche des Mangobaums; es ist die Zeit für die Hochzeiten und für die Feste zu Ehren der Götter."

Freilich diese naturalistische Grundlage im Charakter Yamas und seines glückseligen Reiches, tritt, wie wir sehen werden, in viel klareren, festeren Zügen in der iranischen Sage hervor, weil diese ihr Paradies unter Yima's Herrschaft noch auf Erden stattfinden liess, nur dass sie es in die Urzeit zurückverlegte. Anders die Inder. Sei es, dass sie auf ihrem weiteren Vorrücken nach den südlicheren, tiefergelegenen Ebenen des Fünfstromlandes die Herrlichkeit des Frühlings von immer kürzerer Dauer werden sahen, oder dass sie mit einem schärferen Einblick in den Ernst des menschlichen Lebens und in die Hinfälligkeit aller irdischen Dinge die Zustände dieses irdischen Daseins jener idealen Glückseligkeit und Vollkommenheit, die sie ersehnten, unfähig erachteten, sie verlegten ihr Paradies in den Himmel, in das zukünftige Leben nach dem Tode. Unter diesen Verhältnissen darf es uns nicht wundern, wenn die naturalistischen Grundzüge der Person und des Reiches Yama's viel von ihrer ursprünglichen, grobirdischen Stofflichkeit verloren haben. Dies ist wenigstens

im Rig-Veda der Fall, weil in diesem eben nur die höheren, edleren Anschauungen der indischen Weisen und Dichter Aufnahme gefunden haben. Aber viel deutlicher und derber werden wir die physische Naturbasis des Charakters und des jenseitigen Reiches Yamas in solchen vedischen und epischen Sammelwerken, in die auch die volksthümlichen Ueberlieferungen Eingang fanden, hervortreten sehen.

In Ath. V. XVIII, 2, 21 ruft der Dichter dem Verstorbenen zu:

„Mit dem Geist rufe ich deinen Geist an, zu jenen Wohnungen gehe hin, und lass sie dir gefallen;
Vereinige dich mit den Vätern, mit Yama; laue, wohlthuende Winde[1] mögen dich anwehen."

In Ath. V. IV, 34, 5. 6 wird der glückselige Zustand in Yama's Reich mit folgenden Worten geschildert:

v. 5. „Durch Kochen des Vistarin Odanam ist er in die Himmelswelt gelangt.
An den Aṇdika und die Wasserlilie, an den Bisa und Çalaka reiht sich (dort) der Çapaku und die Mûlakî an."

v. 6. „Zu dir mögen hinkommen diese Ströme alle, die in der Himmelswelt von Honig überfliessen,
Dir mögen Lotusteiche in nächster Nähe liegen, die mit Milch und Wasser angefüllt sind,
welche Becken voll flüssiger Butter, Bäche von Honig, statt Wassers Surâ enthalten."

Diese „Teiche voll Milch", diese „Becken voll flüssiger Butter", diese „Bäche von Honig" weisen entschieden auf den Frühling hin, in welchem diese Nahrungsmittel in grösster Fülle sich vorfinden. Ich erinnere nur daran, dass die beiden Frühlingsmonate „Honigmonate" Madhu und Mâdhava heissen. Die verschiedenen Pflanzen, die in v. 5 aufgezählt werden, sind ebenso viele Leckerbissen nach indischem Geschmack. Ausserdem ist zu bemerken, dass in Indien viele Früchte im Frühling zeitigen. Missionär Merk, der 16 Jahre im Pandschab gelebt hat, sagt: „Im März wird es schon so warm, dass

[1] Mit den „lauen, wohlthuenden Winden" im Reiche Yamas vergleiche man, was in der Odyss. IV, 565 von Zephyros, dem Boten des Frühlings (cf. Preller Gr. M. I, 388) gesagt ist:
„(In die Elyseischen Felder) schickt stets der Ozean die hell säuselnden Lüfte des Zephyros, um die Menschen zu erfrischen."

Gerste und Weizen reifen und eingeheimst werden. Mais wird innerhalb zweier Monate gesät und eingebracht". Im indischen Frühling sind Blüthe und Reife einander ganz nahe gerückt; so sagt auch der Rig-Veda, wie wir gleich sehen werden, dass in Yamas Reich Wunsch und Erfüllung, Begehren und Sättigung Eins sind." (RV. IX, 113, 10).

Bis jetzt haben wir nur wenig ausführliche, und ziemlich verwischte Hindeutungen aufzeigen können. Die wichtigste Beweisstelle für unsere Erklärung entnehmen wir dem Mahabhârata II, 311 (ed. Calc.). Dieses Gedicht enthält eine weitläufige Beschreibung des Wohnorts Yama's, in welcher wir wohl ein idealisirtes Spiegelbild eines ewigen Frühlings erkennen dürfen und vielfach an das Varem des iranischen Yima erinnert werden. Dort macht Nârada dem König Yudhishṭira folgende Schilderung von Yama's Wohnsitz (sabhâ):

„Voll Lichtglanz[1] ist dieser Wohnort, o König, 100 Yojana in Ausdehnung . . .
sonnenhell, strahlend, in jeder Hinsicht, wie man ihn nur wünschen mag;
weder zu kalt, noch zu heiss, erfreuend für den Geist;
nicht Schmerz, nicht Alter, nicht Hunger noch Durst noch irgend Unliebes herrscht dort,
nicht irgend eine häusliche Ermüdung noch sonst etwas Widriges.
alle Gegenstände des Verlangens sind da, himmlische und menschliche, schmackhafte, reichliche, geniessbare Speise,
wo Leckereien, anfeuerndes Getränke, Süsses, was den Sinn ergötzt,
Wohlriechende Düfte, beständig Blumenkränze, Bäume und Baumfrüchte nach Wunsch,
Dazu reichliche Wasser, kalte und heisse.
Dort sitzen die heiligen Königsṛishis und Brahmanṛishis
Der Freude hingegeben um Yama, Vivasvats Sohn, herum,
Yayâti, Nahusha, Trasadasyu . . .

[1] „taijasî sâ sabhâ babhûva çatayojanâ vistârâyâm . . .
arkaprakâçâ bhrajishnuḥ sarvataḥ kâmarûpinî |
na atiçîtâ naca atyushṇâ manasaçca parharshiṇî |
na çoko na jarâ tasyâm kshut pipase na ca apriyam | . . .
sarve kâmâḥ sthitâs tasyâm ye divyâ ye ca manushyâ | rasavaçca prabhûtaçca bhakshyam bhojyam arindama |
lihyam codaçca peyaçca hṛdyan svâdu manoharam |
puṇyagaṇdhâḥ srajas tasyâm rityam kâmaphalâḥ drumâḥ |
tasyâm râjarshayaḥ puṇyâs tathâ brahmarsheyomalâḥ |
yamam vaivasvatam tathâ prahṛishtâ paryupâsate | . . . .

Vergl. eine andere ähnliche Schilderung des Paradieses in Mahabh. III, 15441 ff.

Bemerkenswerth ist noch eine andere Stelle jenes Gedichtes (Mahbh. III, 10928 ff.), wo es heisst, dass „im Krtazeitalter der Schöpfer das Yamasein (Yamatvam) angeordnet habe; in Folge davon sei Niemand in der Welt gestorben, weder Vieh noch Menschen und dadurch sei die Erde so belastet worden, dass sie wegen der immer grösseren Anzahl der auf ihr lebenden Geschöpfe um 100 Yojana in die Tiefe gesunken sei". Man vergleiche dieses Nichtsterben von Vieh und Menschen, was hier als Yamatvam bezeichnet wird, mit den Stellen des Avesta (Vend. 2, 10 ff.; Ram. Yt 16. Aban Yt 24. Ashi Yt 28 ff.), in denen in gleicher Weise das Nichtsterben von Menschen und Heerden, und in Folge davon eine rasche Ueberfüllung der Erde als Wirkung der Herrschaft Yima's ausgesagt werden.

4) Noch eine Stufe höher hinauf haben wir dem vedischen Inder in der Entwicklung seiner jenseitigen Hoffnungen und in der Vorstellung, die er sich von Yama und seinem Reiche macht, zu folgen. Die verschiedenen Sonnenstände genügten ihm nicht als höchstes Ziel seines religiösen Strebens und Sehnens, weder die im Westen untergehende Abendsonne, noch die im höchsten Zenith leuchtende Mittagssonne, und wäre es auch die auf ihrer Himmelsbahn immer höher aufsteigende Frühlingssonne mit all' der Pracht und Fülle, die sie aus dem Schoos der Erde hervorruft.

Das Bestreben, den seligen Wohnsitz Yama's und seiner Angehörigen so hoch als möglich in des Himmels Höhen zu stellen und durch diese örtliche Erhöhung auch gleichsam das Maass der Seligkeit seines Reiches zu verstärken, trieb die Inder an, über alles Sichtbare, selbst über den höchsten Standort der Sonne hinauszugehen und das Reich Yama's in ein für das Menschenauge unerreichbares Jenseits, in die äussersten Fernen des Unsichtbaren zu verlegen. Es kommt so selbst zu einer scharfen Gegenüberstellung der sichtbaren Sonne mit der von ihr beleuchteten Welt und Yama's des unsichtbaren Herrschers mit seinem jenseitigen

Reiche. Diesen Gegensatz sehen wir in 2 Stellen klar ausgesprochen.

Einmal in Ath. V. XVIII, 2, 32:

yamaḥ paro avaro vivasvân param na ati paçyâmi kiṁ cana
yame adhvaro me nivishṭo bhuvo vivasvân anvâtatâna ||
„Yama ist der höchste, niederer ist Vivasvat, höher[1] hinaus sehe ich Nichts mehr,
Auf Yama ist mein Opfer gerichtet, das Luftreich hat Vivasvat ausgebreitet."

Es ist wohl am besten, hier, wie sonst im Rigveda, Vivasvat als „Gott des Lichthimmels", zu fassen. Andere verstehen hier unter Vivasvat den Sonnengott, wie dies in späteren Zeiten die gewöhnliche Bedeutung des Gottes ist. Auch diese letztere Auslegung ist zulässig. Der Sonne wird ja sehr häufig das Ausbreiten der (durch ihre Lichtstrahlen sichtbar werdenden) Welträume zugeschrieben; so z. B.: RV. I, 35, 7. 1. RV. I, 115, 4.

Es ist bemerkenswerth, wie in unserem obigen Text (Ath. V. XVIII, 2, 32) der Sohn (Yama) dem eigenen Vater (Vivasvat) über den Kopf gewachsen ist.

Eine andere Stelle, in welcher Yama als der Gott des unsichtbaren Himmelreiches dem Savitar als der am sichtbaren Himmel umlaufenden Sonne entgegengestellt wird, ist RV. I, 35, 6:

tisro dyâvâḥ savitur dvâ upasthâ ekâ yamasya bhuvane virâshâṭ |
âṇim na rathyam amṛtâ adhi tasthur iha bravîtu ya u taç ciketat |
„Drei Himmel gibt es, 2 des Savitar, die nebenanliegen, einer des Yama, der die in der (Werde-)Welt Weggehenden birgt,
Wie auf den Zapfen eines Wagenrades stellten sich die Unsterblichen, wer dieses begriffen hat, thue es uns jetzt kund."

Hier haben wir auch, wie oben in Ath. V. XVIII, 2, 48, drei Himmel unterschieden. Die beiden Himmel des Savitar sind ohne Zweifel 1) der lichte Taghimmel, wie er v. 3 beschrieben wird (çubhrâbhyâm harîbhyâm) und 2) der „mit Sternen wie mit Perlen geschmückte" Nachthimmel, wie er v. 4 dem Savitar zugetheilt wird (abhivṛtam kṛçanair . . . . kṛshnâ rajâṅsi tavishim dadhânaḥ). Gerade in dieser Hymne

[1] d. h. über Vivasvat, den sichtbaren Himmel hinaus, und über ihn hinaus, liegt eben Yama's Reich.

wird ja Savitar dargestellt sowohl als der „mit goldenem Wagen dahinfahrende Sonnengott des Tages“ (v. 2, b), als auch „als im schwarzen Weltraum sich bewegend, Unsterbliche und Sterbliche zur Ruhe bringend“ (v. 2a: â kṛshṇenâ rajasâ vartamâno niveçayann amṛtam martyam ca). Es sind dies zwei Himmel, welche in ununterbrochenem Wechsel auf einander folgen und einander ablösen. — Anders der „Eine Himmel des Yama“. Einige Uebersetzer nehmen virân als Abkürzung für vîrân = Helden, und ziehen den Genitiv Yamasya zu bhuvane. „Einer (sc. Himmel) ist, in Yama's Welt die Männer hegend (so Grassmann). — Allein ich glaube, wir werden einen besseren Sinn gewinnen, besonders in Bezug auf die nachfolgende zweite Vershälfte, wenn wir ekâ yamasya zusammennehmen und bhuvane virâshâṭ nach dem Vorgang Sâyana's mit virân (vi-rân) gantrîn sahate erklären. Was nun die zweite Vershälfte betrifft, so ist nach Sâyanas Deutung âṇi als der Pflock zu verstehen, der ausserhalb der Nabe in die Wagenachse gesteckt wird. Während das Rad mit seinen Felgen und seinen Schienen sich im Kreis herumdreht, so dass, was jetzt oben ist, bald darauf nach unten kommt und umgekehrt, so bleibt der Pflock, der in der Achse steckt, selbst unverändert in derselben Stellung.

In ähnlicher Weise, will der Dichter mit diesem Bilde sagen, bewegt sich die von Savitar erleuchtete und beherrschte sichtbare, gewordene Welt in beständigem Wechsel von Auf- und Niedersteigen, von Licht und Dunkel, von Entstehen und Vergehen; die Götter dagegen, die unsterblichen, und Yama, dessen Himmel die Behausung der Götter ist (cf. RV. X, 135, 1. 7) bleiben in derselben, unveränderten Verfassung.

Als Beleg für diese meine Auffassung führe ich Ath. V, XIX, 53, 2 an:

> Sieben Räder zieht dieser kâla (i. e. das Ross der Zeit), sieben sind seine Naben, das Unsterbliche aber ist die Achse;
> er fährt herwärts alle diese Welten, er geht einher als der erste Gott.“

Die 7 Räder des von der Zeit gezogenen Wagens sind die 7 Welten, die das Weltall ausmachen. Die 7 Naben sind die 7 Jahreszeiten, die eben durch den von der Zeit bewirkten Umlauf der Sonne hervorgebracht werden. Die Achse, welche

während des beständigen Herumrollens der Räder und der Naben unverändert in derselben Lage bleîbt, stellt die Welt der Unsterblichkeit dar, welche über allen Wechsel der Zeiten und Veränderungen erhaben bleibt. Hier haben wir also dasselbe Bild, wie in unserem Hymnus; nur dass in diesem letzteren, statt der Achse, der in der Achse steckende Zapfen als Symbol der ewig sich gleichbleibenden Unsterblichkeitswelt angegeben wird. Wir haben bei dieser Auslegung von v. 6 den Gegensatz des Wandelbaren und des Unwandelbaren. Ludwig's Erklärung scheint mir daher unrichtig zu sein, wenn er Comm. 137 behauptet, âṇi bezeichne denjenigen Zapfen, der den Wagenkorb auf dem Wagenkranz festhalte, und der Sinn des Vergleiches sei, „die Vielheit in der Welt gegenüber dem Einen erhaltenden Prinzip hervorzuheben".

Ebenso will mir seine Ansicht, als ob „der die Männer bezwingende (virâshaṭ) Himmel eine Art Hölle vorstelle, nicht zutreffend scheinen. In dem bhuvane.. virâshaṭ glaube ich vielmehr denselben Gegensatz des Veränderlichen und Unveränderlichen, der den Grundgedanken des ganzen Verses ausmacht, wiederfinden zu müssen. „Die, welche in der (Werde-) Welt (bhuvane) weggehen, die behält" der Eine Himmel Yamas, da eben in diesem jenseitigen Himmel, nicht wie im sichtbaren Diesseits, ein unaufhörlicher Wechsel von Kommen und Gehen, von Entstehen und Vergehen herrscht, sondern ein unveränderliches Beharren in ewiger Glückseligkeit. —

5) Nachdem wir im Vorhergehenden das persönliche Wesen Yama's eingehender beschrieben und des Näheren dargelegt haben, wie er, der Sonnengott dazu kommen konnte, als der König der Seligen, angeschaut zu werden, so liegt uns noch weiter ob, die Natur seiner jenseitigen Königsherrschaft aufzuzeigen, oder mit anderen Worten näher anzugeben, welcher Art die Seligkeit ist, die er den Seinen gewährt.

Weit entfernt von jenem späteren Pantheismus, welcher die einzelnen menschlichen Persönlichkeiten alle in dem Einen All, „wie Salzblöcke im Meer", sich auflösen und zergehen

liess, hielten die vedischen Arier mit Entschiedenheit an der jenseitigen Fortdauer des eignen Ichs nach seiner leiblichen und geistigen Seite fest und sahen die Vollständigkeit und die fehler- und makellose Verklärung der ganzen Menschennatur als wesentlichen Bestandtheil jener höchsten Seligkeit an, die sie nach dem Tode unter Yama's Scepter zu geniessen hofften.

Das Leben im Reiche Yama's, dachte man, würde von endloser Dauer sein und keinen Tod mehr kennen. Dort, singt der Dichter von RV. I, 115, 2, „reiht für die Frommen Leben sich an Leben — das eine schöner als das andre an".

RV. IX, 113, 7 heisst es:

„Wo Licht ist, welches nie erlischt . . .
Dahin, in die Unsterblichkeit,
die ew'ge, bringe Soma mich."

Von der von allem Gebrechen freien Vollkraft des Leibes im jenseitigen Leben reden viele Stellen in sehr starken, kühnen Worten. Die vedischen Inder glaubten, dass der Leib des Todten im Feuer des Scheiterhaufens nicht verbrennt, zerstört, sondern nur „gar gekocht" (çritam X, 16, 1), gezeitigt, gereinigt werde. Der Todte, meinten sie, werde sich im Jenseits wieder mit seinem Leibe vereinigen; derselbe werde aber dann von jedem Gebrechen frei, nicht mehr ein materieller, grobstofflicher, sondern ein verherrlichter Licht-Leib, Geist-Leib sein.

RV. X, 16, 1, 2:

v. 1. „Verbrenne diesen nicht, o Agni, versenge ihn nicht,
mach' nicht zusammenschrumpfen seine Haut, noch seinen Leib,
v. 2. Wenn du ihn gar gemacht, o Jâtavedas,
dann send' ihn zu den Vätern hin.
v. 4. Mit deinen heilbringenden Gestalten, o Jâtavedas,
mit ihnen bring' ihn in die Welt der Frommen.
v. 5. Lass ihn wieder los zu den Vätern, o Agni,
ihn, der in dir geopfert mit Svadhâ kommt,
In Leben sich kleidend, gehe hin der Ueberrest,
er einige mit (seinem) Leibe sich, o Jâtavedas."

Es fehlt wohl nicht an Stellen, wo grobsinnliche Genüsse im Reiche Yamas erwartet werden, vor allem volle Kraft und Gesundheit, sowie Ueberfluss an leiblicher Nahrung.

Ath. V. VI, 120, 3:

„Wo die Gutgesinnten, Gutthätigen sich vergnügen, nachdem sie jedes Gebrechen des eignen Leibes abgelegt, unverkrüppelt, gradgliedrig im Lichtreich, — mögen wir dort Vater und Mutter und die Söhne wiedersehen."

Ath. V. XVIII, 4, 64:

„Das Eine eurer Glieder, das Agni zurückgelassen hat, machte ich, Jâtavedas, zur Welt der Väter gehen, das eben ergänze ich wieder; mit allen Gliedern[1] ausgerüstet, mögt ihr, o Väter, im Lichtreich euch ergötzen."

RV. X, 16, 6:

„Was dir der schwarze Vogel angepickt hat, die Ameise, die Schlange, die Hyäne, das mache dir das Alles verzehrende Feuer gesund, und der Soma, der in die Brâhmanen eingedrungen ist."

Selbst der geschlechtliche Liebesgenuss wird noch für die jenseitige Glückseligkeit in Anspruch genommen, und zuweilen in den derbsten Ausdrücken.

Ath. V, IV, 34:

v. 4. „Die das Vishṭarin Odanam (Opfergabe) kochen, die beraubt Yama nicht des Mannes samens" . . .

v. 2, „. . nicht brennt Jâtavedas ihren çiçna weg, in der Himmelswelt ist viel von diesem Weibsvolk."

RV. X, 56, 3:

„Ein Held bist du, mit Heldenkraft geh' hin zu den süss Verlangenden (sc. Weibern), auf glücklicher Fahrt zum Himmel.

Dazu wurde Ueberfluss an allerlei Leckerbissen, an Milch, Honig und vor allem an Soma, dem Göttertranke, der unsterblich macht, als ein besonderes Merkmal der zukünftigen Seligkeit gepriesen. Waren doch selbst die vedischen Götter Wesen, die willig zum Opferschmause kamen und der Geschlechtslust ergeben waren. Was Wunder, dass die alten Inder den Menschen auch in seiner höchsten Verherrlichung als „wahrhafte Havisesser und Havistrinker" (RV. X, 15, 10) und als dem geschlechtlichen Liebesgenuss fröhnend sich vorstellten.

Ath. V. XVIII, 4, 32. 33:

v. 32. „Die Getreidekörner[2] sind zur Milchkuh geworden, und ihr Kalb der Sesam, von dieser unversieglichen lebt er in Yama's Reich.

[1] sâṅgâḥ.

[2] sc. die man als Opfergabe des Verstorbenen darbringt.

v. 33. „Diese sollen dir (N.) nach Wunsch milchende Kühe sein, bunte, weisse, einfarbige, verschiedenfarbige sollen da bei dir stehn."

Man vergleiche auch die schon zu einem anderen Zweck citirte Stelle, Ath. V. IX, 34, 6, wo allerlei schmackhafte Früchte des Andika, des Bisa etc., dabei Lotusteiche voll Milch, flüssiger Butter und voll Honig dem Todten im Jenseits angewünscht werden.

Die innige Familienliebe, welche die Inder zu allen Zeiten gekennzeichnet hat, lässt die vedischen Dichter als eine der köstlichsten Freuden des glückseligen Lebens im Jenseits das „Wiedersehen von Vater und Mutter und von Kindern" hervorheben.

Ath. XII, 3, 17:

„In die Himmelswelt sollt du uns führen; mögen wir zusammen mit Weib und Söhnen sein."

Ath. V. VI, 120, 3 (s. oben):

„. . mögen wir dort (im Svar) Vater und Mutter und die Söhne wiedersehen."

Doch würden wir ein ganz falsches Bild von den Hoffnungen der vedischen Arier in Betreff des Lebens im Reiche Yama's geben, wenn wir es dabei bewenden lassen wollten, diese mehr oder minder derben, sinnlichen Vorstellungen über das Jenseits anzuführen, wie wir sie seither fast ausschliesslich dem Atharva Veda entnommen haben. Es muss in dieser Beziehung daran erinnert werden, dass uns der Atharva Veda Vieles vom Glauben und besonders vom Aberglauben der niedrigeren Volksklassen überliefert, Dinge, welche in den Rigveda keine Aufnahme gefunden hatten. Ein näheres Studium des Rigveda (Mandala IX u. X), muss jeden unparteiischen Forscher überzeugen, dass dort oft über Tod und zukünftiges Leben die tiefsinnigsten Gedanken und erhabensten Hoffnungen ausgesprochen werden, wie wir sie, höchstens mit Ausnahme der alten Egypter und Perser, wohl bei keinem anderen Volke des Alterthums wiederfinden.

Fangen wir mit einer Citation aus dem Ath. V. an. Gerade am Anfang jener Stelle, aus welcher wir Aussprüche über grob-sinnliche Liebesgenüsse im Jenseits ausgehoben haben, finden wir weit reinere, höhere Gedanken ausgesprochen. In Ath. V. IV, 34, 1 heisst es:

„Knochenlos, geläutert, im Sieb gereinigt, gehen sie strahlend in die strahlende Welt."

RV. X, 14, 8:

„Ablegend alle Gebrechen ...
Vereinige dich mit deinem Leibe hellstrahlend" (suvarcâḥ).

Und nicht bloss leibliche, sondern auch geistige Vollkommenheit zeichnet die Angehörigen des Reiches Yama's aus. Das Reich Yama's ist die „Welt der Gutthat und der Tugend" sukṛtasya lokaḥ X, 85, 24, sukṛtâm lokaḥ X, 16, 4 etc. freilich ist zuzugeben, dass hiebei vor allem von der ceremoniellen Frömmigkeit die Rede ist, welche durch genaue, eifrige Beobachtung des Cultus und der gottesdienstlichen Handlungen wie Gebet, Opfer etc. sich kundgibt.

Ath. V. IV, 11, 6. 7:

„Mit dem Soma, mit dem die Götter, den Leib verlassend, ins Svar hinaufsteigen, in den Nabel der Unsterblichkeit,
mit diesem mögen wir kommen in die Welt der Gutthat (sukṛtasya lokam)."

Aehnlich A. V. IV, 14, 6. VI, 119, 1.

Heben wir besonders einen Gedanken von grösster Tragweite hervor, den die vedischen Arier mit voller Klarheit zu wiederholten Malen in ihren Hymnen ausgesprochen haben; es ist der, dass der Tod des Menschen eine Rückkehr in seine wahre Heimath sei. Die irdische Lebenszeit mit allen ihren Freuden und Leiden sieht der alte Inder als eine Wanderung an, die weit entfernt ist, das ganze Dasein des Menschen zu umspannen und seine höchste Bestimmung zu verwirklichen. Zu solchen Ideen hat der Inder der vedichen Zeit nicht etwa, wie es späterhin der Fall war, durch einen dumpfen Weltschmerz, durch einen verzweiflungsvollen Pessimismus, der nach Art der Lehre Buddha's das irdische Leben selbst für ein Uebel erklärt, sich verleiten lassen. Nein für den alten Inder „war das Leben gar schön". Ath. V. V, 30, 17:

„Diese Welt ist überaus köstlich, die jenseitige der Götter unbesiegt."
ayam lokaḥ priyatamo devânâm aparâjitaḥ ||

Die Dichter der Hymnen der Veda's flehen in vielen Stellen die Götter dringend an, ihnen den Anblick der Sonne zu erhalten und sie nicht vor dem vollen Lebensalter eine

Beute des Todes werden zu lassen. Und für das volle Lebensalter nahmen sie 100 Jahre an, wahrlich eine Zahl, die nicht gerade von Lebensüberdruss zeugt. So heisst es RV. II, 33, 2:

Mit den von dir, o Rudra, verliehenen, heilkräftigsten Arzneien möge ich 100 Winter erreichen." (cf. I, 64, 14. VI, 48, 8.)

Anderswo heisst es „100 Herbste". In Ath. V. XVIII, 2, 38 lesen wir:

„Dieses Maass bestimmen wir (ein für alle Mal), dass es nicht ein zweites Mal bestimmt werde,
In 100 Herbsten, früher nicht, (soll der Tod kommen).
Ich habe das Maass gemessen, bin in's Svar gekommen,
möcht' ich doch langlebig sein".

Aber mitten unter den Herrlichkeiten dieser Welt, die der Inder mit begeisterten Worten in glänzenden Farben zu schildern weiss und oft im wilden Rausche der Lust bis zum Uebermaass geniesst, weiss er sich doch noch zu etwas Höherem, Bleibenderem berufen. Von den Göttern abstammend, schaut er das als das wahre und höchste Ziel seines Lebens an, zu den Göttern wieder zurückzukommen, vor allem mit dem Sonnengott Yama, dem Stammvater seines Geschlechts, dem Fürsten der Seligen und mit den mächtigsten, sittlich erhabensten seiner Götter, mit den Âdityas vornehmlich mit Varuna in innigste Gemeinschaft zu treten und mit ihnen im Himmel ungetrübte, ewigdauernde Wonne zu geniessen. Die Gestorbenen treten erst in „das (wahre) Leben" „asum" ein. Die jenseitige Welt ist „das Geisterleben" asunîtiḥ.

RV. X, 15, 1:

„Aufsteigen sollen die untern, die höchsten, die mittleren, die Somawürdigen Väter,
die in das (wahre) Leben eingegangen, die nichtgefährdenden, die Kenner der Ordnung, die Väter sollen unsrem Rufe gnädig sein."
asum ye ṭyur . . .

id. 15, 14:

Mit denen, die, im Feuer verbrannt, oder nicht im Feuer verbrannt, in des Himmels Mitte an der Svâdhâ (Opfergabe) sich erfreuen, gestalte dir[1] als Selbstherrscher diese Geisterwelt (asunîtim etâm) nach Wunsch zu (deinem) Leibe.

[1] Grassmann: „mit ihnen führ', o Herrscher, diesen Körper zum Geisterreich und bild' ihn nach Gefallen."

In RV. X, 16, 2 ruft der Dichter dem Agni des Todtenfeuers zu:

v. 2. „Wenn du ihn (den Leib des Todten) gar gemacht, o Jâtavedas
dann übergib den Vätern ihn.
Wenn er in diese Geisterwelt eingeht,
dann soll er ein williger Diener der Götter sein.“

In Ath. V. IV, 34, 3 heisst es:

„Welche das Vishṭarin Odanam kochen, die trifft kein Mangel, wo's auch sei.
in die Heimath gehen sie zu Yama, zu den Göttern, mit den Soma trinkenden Gandharven vergnügen sie sich.“

â aste yame upa yanti devân
sam gandharvair madante somyebhiḥ||

Hier wollen wir nun auch einen Hymnus näher besprechen, von dem wir oben schon einige Worte citirt haben. Rig. V. X, 14, 7:

v. 7. Zieh' hin, zieh' hin auf jenen alten Pfaden,
auf denen unsre alten Väter hinübergingen.
Die beiden Könige, die an der Todtenspende sich erfreuen,
Yama sollst schau'n und Varuna den Gott.

v. 8. Vereinige mit den Vätern dich, mit Yama,
im Lande der Erfüllung (der Opferfülle) im höchsten Himmel;
Ablegend alle Gebrechen, kehr' zur Heimath wieder
Vereinige mit dem Leibe dich hellstrahlend. —

In v. 7 b. werden Yama und Varuna als „die beiden Könige“ zusammengestellt, wie sonst so häufig Mitra und Var. (cf. R. V. V, 62, 6 râjânâ . . dvau; I, 136, 1. 4; V, 63, 2. 3. 5. VIII, 25, 4. 7. 8 etc.). Diess deutet auf Yama = Sonnengott hin. Was „Yamam ... varunam ca devam“ betrifft, so ist daran zu erinnern, dass Varuna, wenn mit Mitra oder andern Âditya genannt, häufig besonders ausgezeichnet wird als der „Herr“ (asura neben ṛitâvanâv) RV. V, 151, 4; oder als „der Gott“ im eminenten Sinn so deva neben[1] adityâ VII, 60, 12 cf. 61, 7 f. v. 1. Vergl. auch RV. VII, 82, 5, 5: „im Frieden dient ehrfurchtsvoll (duvasyati) Mitra dem Varuna.“

[1] Man bemerke, wie Sây. devam zwischen yamam und varunam mitten hineinstellt

„yamam devam dyotanam varunam ca.“

Allerdings liest in RV. VII, 60, 12, 61 der Pâdatext devâ; allein 61, 1 wird Varuna selbst neben vâm cakshur ... supratîkam devayor angerufen.

Anders Prof. Roth, der in „varunam ca devam einen vom Dichter beabsichtigten Gegensatz des Gottes Var. gegen Yama als den ersten Menschen sieht. Dies ist wohl zu viel geschlossen. Bei dieser Erklärung müsste unsere Stelle in die Zeit der anthropophysischen Entwicklungsstufe des Yama hinabgesetzt werden (cf. später Ath. V. XVIII, 3, 13). Dass die Stelle jüngeren Datums ist, beweist allerdings der Ausdruck ishṭapûrtena.

Das jenseitige Reich Yama's heisst hier „ishṭapûrta". P. W. = Erfüllung, cf. RV. IX, 113, 10. Ludwig (Comm.) = das (pflichtmässig) Geopferte (ishṭa) und das (freiwillig) Erfüllte („pûrta"). Tâitt. br. II, 5, 5, 2. In Ath. V. III, 29, 1. 2 heisst es:

v. 1. yad râjâno vibhajanta ishṭapûrtasya shoḍaçan yamasyâmî sabhâsadaḥ |
aviḥ tasmâd pra muñcati dattaḥ çitipât svadhâ ||
v. 2. sarvân kâmân pûrayati âbhavan prabhavan bhavan |
âkûtipro avir datto çitipân na upa dasyati ||

v. 1. „Was die Könige des Landes der Erfüllung (Vergeltung), Yama's 16 Saalgenossen, austheilen,
Davon befreit das dargebrachte weissfüssige Schaaf mit Svadhâ.
v. 2. Alle Begierden erfüllt es ... das Vorhaben erfüllend erschöpft sich das weissfüssige Schaf nicht."

Da das weissfüssige Schaf von dem befreit, was die Genossen Yama's austheilen, so wird ihnen hier schon, wie es scheint, eine richterliche, strafende Wirksamkeit zugeschrieben. Doch ist zugleich von Erfüllung aller Wünsche die Rede; die Worte „sarvân kâmân pûrayati" lauten fast wie eine Auslegung von „ishṭapûrtasya".

Zum Schlusse füge ich noch die letzten Verse des auch schon weiter oben angeführten Hymnus RV. X, 113, 10. 11 an.

v. 10. „Wo Wunsch und Sehnsucht sind gestillt,
an rother Sonne Gipfelpunkt,
Wo Lust und Sättigung zugleich,
O Soma, mach' unsterblich mich.
v. 11. Wo Wonn' und Freud' und Fröhlichkeit,
Entzücken wohnen, wo der Wunsch
Des Wünschenden Erfüllung hat,
O Soma, mach' unsterblich mich.

Muir, Or. S. T. V, 307, macht die Bemerkung, dass die v. 11 zur Schilderung der himmlischen Wonne gebrauchten Ausdrücke („yatra anandâç ca modâç ca mudaḥ pramudaḥ âsate“) in Tâitt. br. II, 4, 6, 6 als Bezeichnung fleischlicher Geschlechtslust angewandt werden (modaḥ pramoda ânando mushkayor nihitaḥ sapaḥ). Hierzu lässt sich jedoch sagen, dass Ath. V. XI, 7, 26 als Erzeugnisse des Opferrestes alle Freuden, welcher Art sie seien, mit den Worten beschrieben werden: ânandâ modaḥ pramudo abhimodha mudhaçca ye | In diesem Inbegriff aller Freuden ist ohne Zweifel auch Geschlechtslust mit eingeschlossen, aber nicht ausschliesslich gemeint. In diesem Sinn sind die gehäuften Ausdrücke in unserem Text wohl auch zu verstehen.

Anhang.

Einen auffallenden Gegensatz zu den kühnen Hoffnungen eines unsterblichen, glückseligen Lebęn im Jenseits, wie wir sie in den oben genannten Stellen des Veda ausgedrückt finden, macht eine populäre Vorstellung, die uns nur in zwei Spuren erhalten geblieben ist. Diese besteht in der Ansicht, dass die Verstorbenen eine Art Traum- oder Schattenleben führen oder in einem tiefen Schlaf liegen. Professor Weber (Ind. Stud. II, 206) erwähnt eine Stelle aus kaṭha Up. VI, 5:

yâtha svapne tathâ pitṛloke |

„Wie im Schlaf, so ist man in der Welt der Väter.“

Weiter Çatap. br. XII, 9, 2, 2:

manushyâḥ vai jâgaritam pitaraḥ suptam |

„Die Menschen sind, was wach ist, die Väter, was im Schlaf liegt“.

6) Nun noch einige Worte über die Frage, wer denn in Yama's Reich im höchsten Himmel zugelassen wurde. Sicher nicht alle Gestorbenen ohne Unterschied. Sehr häufig ist ja von solchen Abgeschiedenen die Rede, die in der Luft, im Meer, auf Erden sind cf. RV. X, 18, 1. 2; 58, 1 ff. Es werden verschiedene Klassen von Vätern „die unteren, die mittleren, die jenseitigen“ unterschieden. Wir hören selbst von solchen, die in die unterste Finsterniss kommen (adhamam tamas Ath. V. VIII, 2, 24; RV. X, 152, 4), es ist hier schon

eine Art Hölle angezeigt.[1] — Zuweilen wird Yama ausdrücklich nur als König einer gewissen Klasse von Vätern, natürlich der im Himmel wohnenden Seligen, angesehen; so in Tâitt. S. V, 5, 9, 4, wo „die Yama zum König habenden Väter" von „den (übrigen) Vätern" unterschieden werden („pitaras tvâ yamarâjânaḥ[2] pitṛbhir dakshinatas pântu"). In Ath. V. XVIII, 2, 37 scheint Yama sich zu fragen, ob ein Todter, den er daherkommen sieht, ihm zugehöre oder nicht; er erkennt ihn als einen der Seinen und gibt ihm einen Wohnplatz in seinem Reiche. Die 2 Hunde Yama's lassen nicht alle Todten zu Yama's Wohnsitz hingelangen, sie treiben die Unwürdigen zurück RV. X, 14, 10. VII, 55, 2.

Die Beweggründe, welche Yama zur Aufnahme eines Todten in sein Reich der Glückseligkeit bestimmen konnten, wurden zu verschiedenen Zeiten verschieden gefasst.

In den frühesten Zeiten legte man wohl den Hauptnachdruck auf die Vorzüge der Geburt. Wenn es RV. X, 135, 1. 2 heisst, dass „Yama die Alten (Altvordern) pflege", so haben wir zunächst an die Urväter der Menschheit und an die vormaligen Häupter ganzer Geschlechter und Stämme zu denken. In Mahâbh. 2, 311 ff. wird uns gesagt, dass die Urväter Yayâti, Nahusha, Purû etc. um Yama her sitzen.

Ausser diesem Geburtsadel galten späterhin immer mehr auch persönliche Vorzüge und Leistungen, vor Allem kriegerische Heldenthaten, sodann Eifer und Freigebigkeit in Erfüllung der gottesdienstlichen Pflichten (Gebet, Opfer, Dakshinâ), endlich Ascese wie Beschaulichkeit und Weltentsagung, als solche Verdienste, die Anspruch geben auf Yama's glückseliges Reich. Sehr häufig werden die Bewohner des Reiches Yama's als sukṛitaḥ „die Gutthätigen, d. h. die, welche die religiösen Ceremonien, Opfer etc. gewissenhaft vollbringen, oder als „naro devayavo" götterliebende Männer RV. I, 154, 5 bezeichnet. Eine lange Reihe von denen, die zu Yama's

[1] Hierüber siehe weiter Muir O. S. T. vol. V.

[2] Später als Gott des Todes (s. unten) wird Yama ausdrücklich als Herr über alle Todten dargestellt. So in Tâitt. S. V, 1, 5, 2: yâvanto vâi mṛtyubandhavaḥ | teshâm adhipâtyam parîyâya ||

glückseligem Reich gekommen sind, werden aufgezählt in RV. IX, 154, 1—5:

v. 1. Soma wird geläutert den Einen, zu Ghṛita setzen sich Andere; denen Honig zuströmt, zu denen möge er sich setzen.

v. 2. Welche durch Inbrunst (tapasâ) unangreifbar, durch Inbrunst ins Lichtreich eingingen,
welche die Inbrunst als höchstes sich vorgesetzt, zu denen soll er hingehn.

v. 3. Die in Schlachten kämpften, die als Helden ihren Leib drangaben, auch die tausendfachen Opferlohn spendeten, zu denen ....

v. 4. Die in der Vorzeit heilige Werke übten, Beobachter, Förderer heiliger Ordnung,
zu den Vätern voll Inbrunst soll er hingehn.

v. 5. Zu den Sehern, die tausend (Sing-) Weisen kennen, die die Sonne behüten,
zu den Ṛishi voll Inbrunst, zu den aus Inbrunst geborenen soll er hingehen.

Anhang: Yamî.

Bis jetzt haben wir nur von Yama gesprochen. Allein ausser der Sonne, wird auch der Mond, sowie die Sterne überhaupt, als Aufenthaltsort der verstorbenen Seligen angegeben.

Ath. V. III, 29, 5:

„Der Freigebige lebt für immer in der Sonne, im Mond."
pradâtâ upa jivati sûryamâsyor akshitam ||

So wird denn auch „Amâvâsyâ, die Göttin der Neumondnacht als freundliche Beherbergerin der „Gutthätigen" dargestellt.

Ath. V. VII, 79, 2 sagt Amâvâsyâ, von sich selbst:

aham eva asmi amâvâsyâ amâ
amâ vasanti sukṛito mayi ime ||
mayi devâ ubhaye sadhyâç ca
indrajyeshṭâh samagacchanta sarve. ||

„Ich bin fürwahr Amâvâsyâ; daheim, daheim weilen bei mir die Gutthätigen.
bei mir kamen zusammen beides die Götter und die Sâdhya, sie alle, die Indra zum Fürsten haben.

Nach Analogie dieser Aussagen lässt sich wohl auch Yamî in einer Stelle des Tâitt. âr. (Ludwig V, 6, 450) als Mondgöttin fassen.

Yamena tvam yamyâ sâmvidânâ
uttamam nakam adhiroha imam || (s. oben.)

Aehnlich Vâj. S. 12, 63:

namaḥ su te Nirṛte tigmatejo
ayas mayam viçṛta bandham etam |
yamena tvam yamyâ samvidâno
uttame nâke adhirohaya enam ||

„Verehrung dir, o Nirṛiti, zerbrich diese eherne
Fessel mit scharfer Spitze!
Mit Yama und Yamî Eines Sinnes
lass diesen (Todten) zum höchsten Himmel emporsteigen."

c. Yama Gott des Todes.

An die Bedeutung Yama's als des Fürsten der Seligen im Jenseits schliesst sich enge die weitere an, nach welcher er als Todesgott angeschaut wird. Diese beiden Bedeutungen berühren sich vielfach, wie es in der Natur der Sache liegt. Der Tod ist ja der unvermeidliche Weg, um aus dem Diesseits in das jenseitige Reich Yamas, in welchem die höchste Glückseligkeit herrscht, zu gelangen. So ist oft vom „Wege Yama's" die Rede, das ist natürlich „der Weg, der zu Yama führt", ein anderer Ausdruck für den Tod. In RV. I, 38, 5 heisst es:

„Nicht sei euch der Sänger unwillkommen, wie ein wildes Thier auf der Weide,
nicht gehe er den Pfad Yama's."

Während nun im Rigveda die Stellen, in welchen Yama als der König des Reichs der Seligen erscheint, besonders im Mandala X überaus zahlreich sind, so finden sich in diesem Theil des Veda nur erst geringe, seltene Anfänge dieser neuen Phase des Mythus, in welcher Yama die Rolle des Todesgottes erhält. In RV. X, 165, 4 wird Yama geradezu „Tod" genannt. Von einem Vogel (kapota, Tauber?), welcher als ein unheilvoller Todesbote dargestellt wird, wird dort gesagt:

„Ihm, als dessen Bote er hergeschickt worden ist,
diesem Yama, dem Tode, sei Verehrung".

Auch zwei Boten Yama's werden erwähnt, die „Sârameyâu", welche er unter die Menschen ausschicke, um die wegzuholen, welche er zum Tode bestimmt habe.

RV. X, 14, 12:

„Die beiden breitnasigen, unersättlichen, kupferbraunen Boten Yama's laufen unter den Menschen umher."

In Tâitt. S. V, 1, 8, 2 findet sich der Ausspruch:

„Soviele ihrer dem Tod verfallen, über sie alle hat Yama die Oberherrschaft angetreten.
Mit Yamastrophen umwandelt er singend, von Yama wird diess (das amedhyam) ferngehalten.
yâvanto vâi mṛtyubandhavaḥ | teshâm yama adhipatyam parîyâya |
yamagâthâbhiḥ parigâyati yamâd evâinad vṛṅkte ||

Im Atharva Veda sehen wir Yama viel häufiger in Verbindung mit dem Todesgott oder als Todesgott auftreten.

Ath. V. V, 30, 12:

„Anbetung sei dem Yama, Anbetung dem Tode, Anbetung auch den Vätern,[1] welche (hinüber-)leiten,
Diesen Agni, der der Ueberfahrt kundig ist, stelle ich vor (mich), mir zur Unversehrtheit."

In Ath. V. XVIII, 2, 27 wird Mṛtyu „der schlimme Bote Yama's" genannt. In A. V. VI, 93, 1 wird Yama geradezu mit dem Tode identifizirt:

„Yamo mṛtyur aghamâro nirṛthaḥ |
„Yama ist Tod, Bringer schlimmen Sterbens, Verderber."

In Ath. V. VIII, 8, 11 sind „des Todes Boten" und „Yama's Boten" offenbar als identisch nebeneinander gestellt.

nâyata amûn mṛtyudûtâ yamadûtâ apombhata |
„führet diese ihr Todesboten; ihr, Boten Yama's, fesselt sie."

Hieher gehört der Ausdruck „Yama's Fussfessel", ein Ausdruck, der gleichbedeutend ist mit Redewendungen wie „Todes Stricke", „Nirṛti's Stricke".

RV. X, 97, 16: (id. A. V. VI, 96, 2; VII, 112, 2):

muñcantu mâ çapathyâd atho varunyâd uta |
atho yamasya paḍbîçât sarvasmâd devakilbishât ||
„Mögen sie mich dann befrei'n von Unheil, das durch Fluch oder von Varuna bewirkt,
„Dann von Yama's Fussfessel, von jeglichem Vergehn wider die Götter."[2]

---

[1] cf. RV. X, 14, 15: „Anbetung sei den Ṛishis, den Bereitern des Weges". — Vgl. pathikṛt und pontifex.

[2] Ludwig übersetzt: „von jeder Befleckung durch eine von Göttern verursachte Versündigung", er beruft sich hiefür auf TM. Br.: 1, 6, 10 „devakṛtasya enaso".

Damit vergleiche man A. V. VIII, 8, 10: „dem Tode übergebe ich diese, mit des Todes Stricken gebunden“ (mṛtyupâçair sitâḥ); und A. V. VIII, 1, 3: „aus der „Nirṛti Stricken (nirṛtyaḥ pâçabhyo) nehmen wir dich mit göttlichem Wort“, und v. 4: „nicht falle in des Todes Fussfessel“ (mṛtyoḥ paḍbîçam). Cf. A. V. VIII, 2, 2; VIII, 10, 16; XVII, 1, 30. Im Tbr. 3, 10, 8, 2 werden mehr als tausend Fesseln des Todes angenommen.

Endlich Tâitt. S. 2, 1, 4, 3 ff.:

„Die Götter (devâs) und Yama stritten miteinander (um die Herrschaft) in dieser Welt. Yama brachte in seine Gewalt (hielt an sich) die überwältigende Indra gleiche Thatkraft der Götter, das ist eben Yama's eigentliches Wesen (. . devânâm indriyam vîryam, ayuvata | tad yamasya yamatvam). Die Götter bedachten bei sich: „Dieser Yama ist nun das geworden, was wir sind“. Sie eilten hin zu Prajâpati. Dieser Prajâpati schuf aus sich selbst das Paar eines Stieres und einer Kuh. Die Götter nahmen an sich die „Vishnu-Varuna“ Kuh und den „Indra“ Stier. Indem sie ihn (Yama) mit Varuna gleichsam ergriffen, stiessen sie ihn mit Vishnu und dem Opfer fort; durch Indra rissen sie an sich dessen Indra gleiche Thatkraft.“

Offenbar hat hier Yama die Bedeutung des Todesgottes, der den Göttern alle ihre Kraft nahm, bis es ihnen gelang, durch ein Opfer, das ihnen Prajâpati angezeigt hatte, denselben von sich abzuhalten. Es entsteht nun die Frage, wie diese zuletzt aufgezeigte Bedeutung Yama's als des Todesgottes sich als eine natürliche Fortbildung des Grundtypus erweisen und wie sie sich vornehmlich mit der vorhergehenden Auffassung Yama's als des Fürsten der Seligen in Uebereinstimmung bringen lässt. Möchte es doch auf den ersten Anblick scheinen, als ob ein offener Widerspruch bestehe zwischen Yama dem Fürsten der Seligen und Yama dem Gott des Todes. In ersterer Bedeutung musste Yama das Ziel freudigster Hoffnung, in zweiter der Gegenstand unwiderstehlichen Schreckens sein. Man hat wohl gesagt (Zimmer A. J. Leben 421), „dass auf Yama allerlei Befugnisse des immer mehr zurückstehenden Varuna übergegangen seien“. Diese Behauptung ist ganz *richtig*, aber sie zeigt uns nicht das treibende Motiv auf, das den Mythus zu der Entwicklungsphase fortgeführt hat, in welcher Yama als Ur-

heber des Todes, als der furchtbare König der Schrecken erscheint. — Ebenso unbefriedigend ist es, wenn man es als einen in der Natur der Sache selbst liegenden Fortschritt darstellt, dass Yama als der erste Gestorbene späterhin zum Todesgott geworden sei. Daraus, dass er den Tod erlitten hat, und wäre es auch als der erste aller Gestorbenen, folgt noch keineswegs, dass er als solcher die Macht hatte, allen Menschen den Tod anzuthun. Als der Erstling der Gestorbenen verhält er sich passiv, als Todesgott dagegen ist er activ und zwar in einer Weise, dass er mit unwiderstehlicher Gewalt an allen Menschen sein Todesurtheil ausführt, seien sie, wer sie wollen und ob sie auch noch so sehr sich gegen seine Vergewaltigung sträuben mögen.

1) Um nun von der Bedeutung Yama's als des Sonnengottes seine Stellung als Todesgott abzuleiten, können wir hierbei zunächst vom täglichen Umlauf der Sonne ausgehen, sofern Yama besonders als Gott der Nachtsonne galt. Wie für die alten Arier das Licht Quelle und Sinnbild des Lebens war, so gehörten für sie Nacht und Tod unabtrennbar zusammen. Diese Ableitung der Bedeutung Yama's als Todesgottes tritt, wie mir scheint, in Ath. V. VI, 46, 3 zu Tage, wo der Schlaf auf Yama zurückgeführt wird.

yo na jîvo 'si na mṛto devânâm amṛtagarbho 'si svapna |
varuṇânî te mâtâ yamaḥ pitâ araṙur nâma asi ||
vidma te svapna janitram devajamînâm putro 'si yamasya karaṇaḥ |
antako 'si mṛtyur asi...

„Der du nicht lebend, nicht todt bist, o Schlaf, der Götter unsterbliches Kind bist du.
Varunânî ist deine Mutter, Yama dein Vater, Araru heissest du mit Namen.
Wir kennen deine Herkunft, o Schlaf, Sohn der Schwestern der Götter bist du, Yama's Diener.
Endemacher bist du, Tod bist du....

Der Schlaf wird hier als ein Schattenwesen geschildert, „weder lebend noch todt", d. h. nicht diesem irdischen, leiblichen Dasein angehörig, und doch existirend. Er wird also aus der jenseitigen Welt stammend angesehen. So heisst es von ihm Ath. V. XIX, 51, 1: „Aus Yama's Welt bist du

hergekommen". Und in unserem Texte wird er als ein Spross der Götter bezeichnet, genauer als ein Sohn Varuṇani's und Yama's. Seine Mutter Varuṇâṇî, die Gattin des Varuna, wie ihr Name besagt, ist offenbar die Göttin des dunkeln Nachthimmels, wie Varuna vorzugswcise, wenn auch nicht ausschliesslich, als Gott des Nachthimmels erscheint. Hier zur Erzeugung des Schlafes nimmt Yama die Stelle Varuna's ein; so wird er hier wohl vor Allem als Gott der Nachtsonne gedacht, aber zugleich als Gott des Todes, wie ja eben als Sohn des Yama der Schlaf selbst „Endemacher", „Tod" genannt wird. Der Schlaf heisst hier „Sohn des Todesgottes Yama", wie wir ihn oft als „Bruder des Todes" bezeichnen. Der Schlaf wird hier nicht nach seiner wohlthuenden, kräftigenden Wirkung aufgefasst wie A. V. VI, 46, 1 (s. oben), sondern sofern er Symptom und Folge von Schwäche und Krankheit und Vorläufer des Todes ist; als solcher „wird er aus dem Geiste des Ermüdeten geboren" nach A. V. XIX, 56, 5.[1]

2) Bis jetzt haben wir die Vorstellung von Yama als Todesgott von dessen ursprünglicher Bedeutung als Gott der Nachtsonne abzuleiten versucht. Allein um die Hauptquelle des Glaubens an Yama als Todesgott aufzuzeigen, müssen wir besonders den Jahresumlauf der Sonne und die dadurch bewirkten Jahreszeiten in Betracht ziehen. Wir haben oben Yama als den Gott der Frühjahrssonne nachgewiesen. Nun was wir Frühjahr heissen, die Zeit von der Frühlings Tag- und Nachtgleiche bis zur Sommersonnenwende, zerfällt in Indien in zwei Jahreszeiten, die in vieler Beziehung einen geradezu entgegengesetzten Charakter zeigen: in den eigentlichen Frühling (vasanta März und April) und in die Gluthzeit grîshma, (Mai und Juni). Ueber die klimatischen Verhältnisse des Pandschab's, um die es sich handelt,

[1] Wenn man in den obigen Stellen Yama in enge Verbindung mit dem Schlaf und seinen Träumen gebracht sieht, so denkt man unwillkürlich an die Lehren des bekannten englischen Philosophen Herbert Spencer, nach welchem aller Glaube an ein Jenseits seinen Ursprung in den Träumen hätte, in welchen die Lebenden ihre Todten wiedergesehen zu haben wähnten.

will ich hier das Zeugniss des Missionärs Merk anführen, der während seines 16jährigen Aufenthaltes in N. W. Indien, besonders die östlichen und nördlichen Theile des Pandschabs durchreist hat. In seinen „5 Vorträgen über das Pandschab“ sagt er (Seite 72): „Wie das übrige Indien, hat das Pandschab eigentlich nur 3 Jahreszeiten: die heisse Zeit, die Regenzeit und die kalte Zeit (Winter). Die Eingebornen theilen bisweilen das Jahr in 6 Jahreszeiten ein und geben jeder derselben 2 Monate. Doch ist auch unter ihnen die Eintheilung in 3 Jahreszeiten die gewöhnlichere“. Ueber die heisse Zeit (Mitte Februar — Mitte Juni) sagt unser Berichterstatter weiter (S. 86): „Im Februar haben wir einen kurzen Frühling. Viele Bäume schlagen dann aus und jeder Strauch liefert seinen Beitrag zum Blüthenschmuck der Landschaft. Dieser Frühling ist aber von kurzer Dauer und schon im März wird es in der Ebene wieder heiss. Der Sommer ist vor der Thüre. — Von April bis Juni regnet es in der Regel nicht. Der Westwind herrscht vor; derselbe kommt von den erhitzten Sandflächen der Indus region und wird nach und nach zu einem eigentlichen Gluthwinde, wird auch so von den Eingeborenen genannt; denn das Wort Loh, das für seine Bezeichnung gebraucht wird, bedeutet Flamme. In Europa kann man sich gar keine Vorstellung machen von der austrocknenden, wahrhaft versengenden Hitze dieses Windes. Während der zwei Monate der Dauer dieses Windes steigt das Thermometer im Schatten auf 40—45° R. In den ersten Wochen ist man noch frisch genug, diese Hitze zu ertragen, ohne viel davon zu leiden, aber allmählig verliert man Appetit und Schlaf; Kraft und Energie verlassen den Europäer, der dann bis zum Ende der heissen Zeit sich durchschleppen muss, so gut er kann. Die Wirkung auf das Pflanzenleben ist noch mehr sichtbar. Wenn auch einzelne Pflanzen und Bäume der Art sind, dass sie eine glühende Hitze brauchen, um ihre Früchte zu zeitigen, z. B. der Mangobaum, der Pipel etc., so scheinen fast alle übrigen Bäume und Pflanzen zu ersterben. Alles Grün, das die nur zu kurz dauernde Frühlingssonne hervorgerufen hat, verdorrt und betrachtet man das Gras genau, so scheint es bis auf die Wurzel zerstört

zu sein. Die Erde wird so hart wie eine Strasse und die ganze Landschaft trägt einen Charakter von Mattigkeit und Oede, der Einen melancholisch stimmen muss". — Also dieselbe Sonne, die im Frühlingsanfang (vasanta) üppigen Pflanzenwuchs und Blumenschmuck hervorruft, zerstört alsbald wenige Wochen hernach ihre eigenen Erzeugnisse durch die versengende Gluth ihrer Strahlen im Vorsommer (grîshma). Diese unmittelbare Aufeinanderfolge von Leben und Tod, von Blüthe und Verwelken in der äusseren Natur innerhalb derselben „heissen Jahreszeit", die zwischen der Frühlings Tag- und Nachtgleiche und der Sommer-Sonnenwende liegt, gibt uns die Erklärung an die Hand, wie Yama, der Sonnengott des Frühjahrs (März — Juni) zuerst der König des Reichs der Seligen, aber zugleich auch der Alles dahinraffende, unerbittliche Gott des Todes werden konnte. — Schon oben habe ich die Doppelseitigkeit des Sonnengottes, sofern er zumal der Lebenschaffende und der Todbringende ist, aus einer Stelle des Çatap. br. erwiesen. Dort (II, 3, 3, 7. 8) heisst es: „Jener brennende (Sonnengott) ist zweifellos nichts anderes als der Tod; und weil er der Tod ist, desshalb sterben die Geschöpfe, welche diesseits sind . . . Durch die Strahlen (raçmibhiḥ eig. Zügel) jenes Sonnengottes sind alle Geschöpfe mit den Lebensgeistern verbunden. Den Lebensgeist irgend eines Geschöpfes, von welchem immer er ihn zu haben begehren mag, nimmt er hinweg und steigt empor: ein solcher stirbt."

Eine ähnliche Stelle will ich nun noch aus dem Ath. V. hier anfügen. In A. V. V, 30, 15 ruft der Beschwörer dem Kranken zu:

sûryas tvâ adhipatir mṛtyor udâyacchatu raçmibhiḥ |
„Sûrya, des Todes Oberherr, ziehe dich empor mit seinen Strahlen".

Sûrya ist hier einerseits der Herr des Todes, und andrerseits wird er zugleich um Errettung aus dem Tode, um Verlängerung des Lebens angerufen. Sûrya soll mit seinen Strahlen, wie mit Stricken, den Kranken aus des Todes Rachen emporziehen. Dass dies der Sinn unseres Verses sei, zeigt klar eine Vergleichung mit dem vorangehenden Vers 11, wo der Sprecher zum Kranken sagt: „hier

gehe dir die Sonne auf", „ersteh' aus tiefem Tod, aus schwarzer Finsterniss hervor."

In ganz entsprechender Weise haben wir eine Stelle über Yama in Ath. V. XVIII, 2, 3:

„Dem Yama opfert Havis mit flüssiger Butter; er möge uns unter den Lebenden lange Lebensdauer schenken zum Fortleben."

Doch müssen wir bemerken, dass statt des jîveshu „unter den (auf Erden) Lebenden" der Text des Rigveda RV. X, 14, 14 „deveshu" „unter den Göttern" also im jenseitigen Leben liest.

Seither haben wir nur von den klimatischen Verhältnissen gesprochen, welche die Arier bei ihrem immer weiteren Vordringen nach S. O. veranlassen mussten, Yama den Gott der Frühjahrssonne nicht bloss als „König der Seligen", sondern auch je mehr und mehr als den Gott des Todes zu betrachten. Zu dieser wesentlich verschiedenen Auffassung Yama's trugen ausserdem noch spätere Umwandlungen in den religiösen Anschauungen bei. Gegen Ende der vedischen Zeit macht sich die pantheistische Tendenz immer stärker geltend. Diese Geistesrichtung liess nicht bloss die vielen einzelnen Götter in dem Einen Allgott (Prajâpati etc.) aufgehen, sie löste auch die einzelnen menschlichen Persönlichkeiten in das Eine grosse Ganze auf. So haben wir unter den Todtenliedern des X Maṇḍala einen Hymnus (RV. X, 16), in welchem wie vom geopferten Thier, auch von dem auf dem Holzstoss verbrannten Todten gesagt wird:

v. 3. „In die Sonne gehe dein Auge, in den Wind der Athem,
in den Himmel und in die Erde gehe nach der Ordnung,
In die Wasser gehe, wohin es dir bestimmt ist,
in die Kräuter gehe ein mit deinen Gliedern."

Wo die Vorstellung einer solchen Selbstauflösung des menschlichen Individuums in die verschiedenen Elemente des Alls Platz griff, da konnten natürlich die erhabenen Hoffnungen der altvedischen Zeit, welche für jeden Einzelnen im jenseitigen Reiche Yama's höchste Verklärung nach Leib und Seele erwartete, nicht mehr sich halten. Wo immer solche Hoffnungen zukünftiger Seligkeit, neben jenen pantheistischen Lehren, beibehalten wurden, wie z. B. gerade in RV. X, 16,

2. 5, konnte dies nur in Folge des conservativen Hangs geschehen, der die traditionellen Ansichten festhält, auch wenn sie im Grund unvereinbar geworden sind mit später aufgekommenen Lehren und Gefühlen. Unter solchen Verhältnissen lag es ganz in der Natur der Sache, dass der Glaube an Yama als den König der Seligen im Jenseits immer mehr in Abgang kam und Yama nur noch als der Urheber des Alles zerstörenden Todes gefasst wurde.

Nach den Vorstellungen der späteren Zeiten übte Yama seine Königsherrschaft über die Todten nicht mehr als ihr Beseliger und freundlicher Gastherr, sondern als ihr strenger Richter und gefürchteter Bezähmer (niyamatâ, gemäss der Ableitung des Namens yamá von yam bändigen). Bei dieser Auffassung gingen mehrere Befugnisse Varuna's auf Yama über.

Das Nähere hierüber s. Muir O. S. T. V, 302 ff., vor Allem Prof. Weber's Abhandlung in Z. D. M. G. IX, 237 ff.

Anhang: Sârameyau.

Als Gehülfen Yama's, sowohl sofern er König der Seligen, als auch sofern er Gott des Todes ist, erscheinen im Veda zwei Hunde, Sârameyau „die beiden Kinder Saramâ's" genannt. In ersterer Beziehung, sofern sie im Dienste Yama's als des Fürsten der Seligen stehen, werden sie als „Hüter des Pfades" (pathirakshî) bezeichnet, sei es um Unwürdige vom Eingang zum Reiche Yama's abzuhalten, sei es um den Frommen als Wegweiser und Geleite dahin zu dienen. So heisst es RV. X, 14, 10:

„Vorüber eile an den beiden Hunden, Saramâ's Kindern, den vierâugigen, gefleckten, auf dem zum Ziel führenden Pfade; dort komme hinan zu den schönen Versammlungen der Väter, die mit Yama ihr gemeinsames Freudengelage feiern."

Sodann in RV. VII, 55, 2—4 haben wir wohl, wie Aufrecht richtig erkannt hat (Ind. Stud. IV, 337), die Anrede eines Todten, der zu Yama's Wohnung eingehen will, an einen der beiden Hunde, der ihn auf seinem Weg dahin anbellt und ihm den Zugang verwehrt.

v. 2. „Wenn du weissglänzender Sârameya, brauner, die Zähne fletschest,
leuchten sie, wie Lanzen, im Gebiss des Schnappenden, — leg'
dich nieder zum Schlaf.
v. 3. „Den Dieb belle an, o Sârameya, oder den Räuber, hin und her
laufend,
Den Sänger Indra's bellst du an! was belästigest du uns? — leg'
dich nieder zum Schlaf."

Wenn hier die beiden Hunde die Unberufenen vom Reiche Yama's ferne halten sollen, so sind sie andrerseits beauftragt, die Würdigen dorthin zu geleiten. In RV. X, 14, 12 richtet der Dichter an Yama die Bitte:

„Deinen beiden Hunden, o Yama, den vieräugigen Wächtern, die den
Pfad behüten und die Menschen beschauen,
Ihnen übergib diesen (Todten), o König; Heil und Freiheit von
allem Leid gewähr' ihm."[1]

Doch vornehmlich mit Yama, als dem Todesgott, werden die beiden Sârameya's in Verbindung gebracht. Sie sind „Yama's Boten", welche die von ihrem Herrn zum Tod Ausersehenen abholen. Wie die Jagdhunde dem Wilde nachspüren, so laufen diese beiden Hunde Yama's unter den Menschen umher, um die bezeichneten Todesopfer anzufallen und ins Jenseits wegzuschleppen. So heisst es weiter in der schon oben angeführten Stelle RV. X, 14, 12:

„Die beiden breitnasigen, unersättlichen, kupferbraunen Boten Yama's,
laufen durch die Reih'n der Menschen".

Uebrigens gleich die nachfolgende zweite Hälfte dieses Verses zeigt uns wieder, wie die beiden Sârameya's auch in ihrer Verbindung mit Yama, dem Todesgott, nicht bloss furchtbare Vollführer des Todesurtheils sind, sondern auch wieder als wohlwollende Erhalter des Lebens sich erweisen, indem sie den vom Tod Bedrohten dem Leben wieder zurückgeben. Der Dichter fährt nämlich dort fort:

„Sie mögen uns zum Anschau'n der Sonne hier heute wieder frohes
Leben geben".

Wir sehen also, wie die beiden Hunde, Sârameya, in ihrer Beziehung zu Yama als dem Fürsten der Seligen wie

[1] Ludwig übersetzt: Vor deinen Hunden . . schütze diesen . . . . Er nimmt tâbhyân als Abl., was gewiss zulässig ist. In diesem Fall würde diese Stelle denselben abwehrenden Beruf zuweisen wie in RV. X, 14, 11 und VII, 55, 2.

in ihrem Verhältniss zu Yama, dem Todesgott, bald Leben und Freude, bald Leid und Tod den Menschen zu bringen berufen sind. Wie Yama selbst, ihr Herr, haben sie wesentlich einen doppelseitigen Charakter.

Oft werden denn auch die beiden Sârameya's wohl mit demselben Prädikat bezeichnet, „vieräugig, gefleckt" (caturakshau çabalau) RV. X, 14, 11, oder „breitnasig, unersättlich, kupferbraun" (urûnasâu asutripâ udumbalau) X, 14, 12. Oft werden sie aber auch in Beziehung auf ihre Farbe und Erscheinung als von einander verschieden dargestellt. So heisst es Ath.[1] V. VIII, 1, 9 „der eine ist schwarz (çyâmas), der andere gefleckt (çabalas); Pârask. Gṛhyasûtr. 1, 16 heissen sie „çyâvaçabalau bhratarau", „2 Brüder, dunkelbraun und gefleckt". Ich erinnere nur beiläufig daran, dass çabala oder genauer çarvara von Max Müller als identisch mit dem griechischen κερβερος, dem Hund, der den Eingang des Hades bewacht, nachgewiesen worden ist. — Wenn in RV. VII, 55, 2 nur von Einem Sârameya die Rede ist, so haben wir ihn uns als weiss- und braungefleckt vorzustellen.

Was sind nun die Sârameyau?

Die Wurzel sar bedeutet: „eilen, laufen", und wird von Pferden beim Wettlauf, besonders vom Lauf der Wasser und der Bewegung der Winde gebraucht. So bezeichnet saraṇyu in zwei Veda-Stellen die „stürmischen" Maruts, mit welchen Indra den (Wolken-) Wassern nacheilt, RV. I, 62, 4; III, 32, 5. — Saramâ, die „Hündin der Götter" devaçunî, wird mehrmals als „Indras Botin, oder Auskundschafterin erwähnt, sie wird von Indra ausgeschickt, um den Versteck der von den Paṇi's geraubten Wasser auszufinden. Sie geht so vor Indra, dem Gott des Gewitterhimmels, einher, dringt zuerst in die Spalte des Felsens (Wolke) ein, in dem die (Regen-)Kühe verborgen gehalten werden, kommt aber auch wieder zuerst heraus und eilt an der Spitze der (von Indra befreiten Wolken-) Wasser dahin (cf. RV. III, 31, 6 comp.

[1] Ath. V. VIII, 1, 9:
çyâmaçca tvâ mâ cabalaçca preshitau Yamasya yau pathirakshî çvânau | Nach Max Müller Sc. du lang. II, 222 ff. würden die beiden Sârameya die das Menschenleben aufreibende Zeit als „Morgen und Abend" vorstellen.

X, 108, 1 ff.). Alle diese Merkmale scheinen mir klar zu beweisen, dass wir unter Saramâ eine Göttin des Sturmwindes zu verstehen haben. Demnach wären auch die „beiden Kinder Saramâ's" zwei Windgötter. Man vergleiche nur mit Sârameya den griechischen Gott *Ἑρμείας*, der ausser Zweifel der Gott des Windes ist.

Als Hunde können Windgötter vorgestellt werden wegen ihres schnellen Rennens und die schnelle Bewegung ist ja das charakteristische Merkmal des Windes, wie wir schon oben bei Trita gesehen haben. Man vergleiche unsern Ausdruck „Windhunde". Sofern die Winde überall eindringen und gleichsam Alles auskundschaften, können sie als „Spürhunde" dargestellt werden, und darauf zielt ja vor Allem das Epitheton „breitnasig" urûnasâu hin. Dazu kommt noch die Bezeichnung „vieräugig" caturakshau", die sie als solche kennzeichnet, welche nach den 4 Windrichtungen hin, d. h. nach allen Seiten hin Alles ausspähen.

Die 2 Sârameya's, als die beiden Hunde Yama's, müssten also wohl als 2 Winde gefasst werden, die in Zusammenhang mit Yama stehen. Da nun Yama als bald im Westen bald im Süden thronend dargestellt wurde (cf. oben), so hätten wir unter den Sârameyau an den West- und Südwind zu denken. Dass der Westwind, welcher im April und Mai weht, durch seine trockene, glühende Hitze der Gesundheit äusserst schädlich ist und allen Pflanzenwuchs bis auf die Wurzel ausdörrt (cf. oben), leicht als ein Bote des Todesgottes Yama betrachtet werden konnte, braucht wohl keiner weiteren Begründung. Wahrscheinlich ist es eben dieser West- (oder S.-W.) Wind, der als nirṛtaḥ mârutaḥ (cf. P. W.), bezeichnet wird.

Auf diesen Westwind, der bald bei blendendem Sonnenglanze weht, bald in furchtbaren Sandstürmen, die er mit sich führt, Alles, Häuser und Felder mit gelbem Sande bedeckt und weithin stockfinstere Nacht verbreitet, würde die Beschreibung der Sârameyau als arjuna RV. VII, 55, 2 oder als çyâma, als „kupferbraune" udumbalau X, 14, oder als piçâṅga „gelbbraun" VII, 55, 2 sehr gut passen.

Was den Südwind betrifft, so liesse sich entweder an

die sanften Südlüfte denken, die die Frühlingszeit einleiten und so gleichsam in das Paradies Yama's bringen, oder aber — und mit mehr Wahrscheinlichkeit — an den (S.-W.) Monsun, der im oberen Pandschab von Süden oder gar von Südost her weht und im Veda gewöhnlich in den Maruts personifizirt wird. Diese Maruts[1] können einen Boten Yama's nach seiner schlimmen und nach seiner guten Seite darstellen, nach seiner schlimmen Seite, sofern die mit dem Monsun losbrechenden furchtbaren Gewitter überall Schrecken verbreiten und manches Menschenleben kosten, aber auch nach seiner guten, wohlthuenden Wirkung, sofern diese Winde Kühle bringen und durch die niederströmenden Regenwasser die vertrocknete Erde zu neuem Leben befähigen. In Ath. Veda XVIII, 2, 22 wird dem Todten der Wunsch nachgerufen:

„Hinauf mögen dich tragen die Wasser bringenden, im Wasser schwimmenden Maruts,
mit ihrem Anzug Kühle schaffend, mögen sie dich mit Regen beträufeln, „patsch" rufend."

Aus dem Obigen geht hervor, dass ich die Identification von Yama und den beiden Sârameya's, wie sie Bergaigne (Relig. véd. I, 93) annimmt, als irrthümlich zurückweisen muss. Yama ist seinem ursprünglichen Wesen nach ein Sonnengott. Die beiden Sârameya aber sind Windgötter. Yama und die beiden Sârameya, als zwei verschiedenen Arten von Naturgöttern angehörig, ergänzen sich gegenseitig, sind aber nicht identisch.

Sofern der menschliche Geist als ein in den Menschen eingesenkter himmlischer Sonnenstrahl angesehen wurde (s. später), konnte Yama, der ursprüngliche Sonnengott, als höchster Quell und letztes Ziel menschlichen Wesens dargestellt werden. Allein nach einer anderen Anschauung galt der Menschengeist auch für eine Art „göttlichen Hauches" comp. âtman, animus, und unser „Geist". Diese Auffassung kommt in den beiden Windgöttern Sârameyâu zum Ausdruck, welche als Gehülfen Yama's gelten, und die Menschenseelen

[1] Haug' Uebers. Ait. br. 23 „Sie (Maruts) wohnen in der Luft, der Opferer sollte ihnen angemeldet werden; denn sie haben die Macht, ihn vom Einkommen in den Himmel abzuhalten und selbst ihn zu tödten."

aus der Reihe der Lebendigen hinwegrufen, bald um sie in das himmlische Reich Yama's hinübergeleiten (comp. Ἑρμείας als ψυχοπομπος), bald um die Unwürdigen vom Eindringen in das Reich der Seligen abzuhalten.

II. ANTROPOPHYSISCHE ENTWICKELUNGSSTUFE DES YAMA-MYTHUS.

YAMA DER MENSCH.

A. Yama-Yamî das erste Menschenpaar.

Nachdem Yama der Sonnengott, in so nahe Beziehung zur Menschheit, in Hinsicht auf deren Ursprung und höchstes Ziel, gebracht worden war, dass er als ihr Stammvater, sowie als Fürst der seligen Verstorbenen und als Todesgott angeschaut wurde, da brauchte es nur noch einen kleinen Schritt weiter bis zu seiner völligen Vermenschlichung. Diesen Schritt hat die vedische Mythologie gethan; freilich erst in ganz späten Hymnen, und nur in ganz geringer Anzahl finden sich Spuren von dieser Umwandlung Yama's in einen wirklichen Menschen, der auf Erden einmal gelebt hat und gestorben ist.

Der Hymnus RV. X, 10, enthält ein Zwiegespräch zwischen Yama und Yamî, in welchem die Zwillingsschwester ihren Bruder bereden möchte, mit ihr der Liebe zu pflegen. Auf die verneinenden Worte Yama's, der dieses Begehren als naturwidrig und den Göttern missfällig zurückweist, antwortet Yamî:

v. 3. „Das vielmehr wünschen die Unsterblichen,
einen Abkömmling des einzigen Sterblichen.
... ekasya cit tyajasam martyasya |

Die Tendenz des Hymnus geht dahin, die sittliche Verwerflichkeit des geschlechtlichen Umgangs zwischen Geschwistern einzuschärfen. Es sind diess Bedenken, welche offenbar erst in Zeiten eines verfeinerten Culturzustandes, in Folge einer höheren Entwickelung des Gewissens und Schamgefühls entstehen konnten. Bekanntlich kam die Geschwister-

ehe noch in späten Zeiten bei verschiedenen arischen Stämmen vor; bei den Persern stand sie (qaêtvadatha) in hohen Ehren und war besonders in der königlichen Familie häufig. Bei den alten Hellenen denke man nur an die Ehe Kimon's mit seiner Schwester. — Als man dahin kam, Yama und Yamî als das erste Menschenpaar anzusehen, da musste es nahe liegen, dieselben als die Stammeltern des Menschengeschlechts zu fassen. Allein in jener späten Periode, in der der Yama-mythus in diese Entwickelungsstufe eintrat, hatte Manu als erster Mensch und Stammvater der Menschen schon so tiefe Wurzeln geschlagen, dass für Yama-Yamî kein Raum auf diesem Gebiet mehr übrig blieb.

Dieser thatsächlichen Schwierigkeit begegnete das sittliche Bedenken einer geschlechtlichen Verbindung von Geschwistern. Aus dem Zusammentreffen dieser beiden Ursachen scheint der in RV. X, 10 enthaltene Mythus entstanden zu sein.

Als einen der Gründe, der ihn das Verlangen der Schwester abweisen lässt, macht Yama ihre hohe Abstammung geltend, mit den Worten:

v. 4. „Der Gandharve in den (Luft-) Wassern und die Wasserfrau — das ist unser Ursprung, dies unsre höchste Verwandtschaft."

gandharvo apsu apyâ ca yoshâ sâ no nâbhiḥ paramam jâmi tan nau ||

Von selbst drängt sich ein Vergleich dieser Aussage mit der Angabe von RV. X, 17 auf. In letzterer Stelle werden Vivasvat (Lichthimmel) und Saraṇyu (Nachthimmel), als die Eltern des Zwillingspaares Yama-Yamî bezeichnet. Allein dort hatten diese beiden Zwillinge eine andere Bedeutung, sie personifizirten den Sonnengott und die Mondgöttin. Eine Veränderung ihrer Bedeutung hat nun auch eine gewisse Abänderung in ihrer Genealogie zu Folge. In unserem Hymnus bedeuten sie das erste Menschenpaar, und ihre Eltern sind nun der Gandharve und die Wasserfrau. Diese Eltern sind allerdings in gewissem Sinn identisch mit Vivasvat und Saraṇyu, nur nicht mit der Bedeutung, die diese Göttertypen in jenem alten Hymnus (X, 17) haben, sondern mit der Bedeutung, die sie in späteren Zeiten angenommen hatten. Vivasvat erscheint nämlich in den Brâhmanas überall als Sonnengott.

Diess bedeutet nun im Grund auch der Gandharve in den (Luft-) Wassern." gandh-arva „der im Duft wandelnde" ist der Genius[1] der die Luft durchdringenden Licht-, vor allem Sonnenstrahlen (s. oben zu I, 163, 2). Was die Saraṇyu betrifft, so sehen wir schon im Rigveda Sindhu (= Luftmeer) als Mutter der Açvins (I, 46, 2) an ihre Stelle treten, so finden wir nun auch hier als Mutter des Yama-Yamî-Paares die Wasserfrau „apyâ yoshâ". Schon oben habe ich 2 Rigvedastellen angeführt (I, 105, 9 und 109, 7), in welchen der Ursprung der Menschheit von den Sonnenstrahlen („sapta raçmayaḥ, sûryasya raçmayaḥ) abgeleitet wird; hier von dem Gott der Sonnenstrahlen, Gaṇdharva. Wie Yama hier der Abkömmling des Gandharva, des Gottes der Sonnenstrahlen heisst, so RV. X, 15, 4: „Sohn des Vishnu" (des Sonnengottes):

aham pitṛîn suvidatrân avitsi
napâtam ca vikramaṇam ca vishnoḥ[2] |
„Ich habe die wohlwollenden Väter gefunden,
Vishnu's Sohn und weitesten Fernschritt.

Wenn der alte Mythus (RV. X, 17) den Manu, den Stammvater des Menschengeschlechts zu einem Sohn des Vivasvat (Lichthimmels) macht, so wird diese „himmlische" Abstammung des Menschen später näher dahin bestimmt, dass der Mensch, d. h. das geistige Prinzip desselben als eine Art Ausstrahlung der Sonne angeschaut wird. Der Sänger von RV. VIII, 6, der sich rühmt, schon von seinem Vater her die Kenntniss des heiligen Rechts erhalten zu haben, ruft aus v. 6: „Ich ward wie die Sonne geboren" (aham sûrya iva ajâni | d. h. von Geburt an erleuchtet.

In RV. VI, 9, 6 sagt der vedische Dichter:

---

[1] Vgl. RV. X, 123, 7. Sây. zu I, 22, 16: gaṇdarvopsarasevitam antariksham. — Ath. V. II, 2, 2: divispṛshṭo yajatas sûryatvag avayâtâ haraso daivyasya.

[2] In 70 Liedern „Vishnu's Kinder" = die Väter; allein dieser collective Sinn von napât wäre ein ἅπαξ λεγόμενον. Vishnu's Fernschritt ist der Zenith, der höchste Sonnenstand, wo die Seligen wohnen cf. RV. I, 154, 5. III, 55, 10.

vi me karṇâ patayato vi cakshur
vîdam jyotir hṛdaya âhitam yat |
vi me manac, carati dure ...

„es thun sich auf meine beiden Ohren, auf — mein Auge,
auf — dies in mein Herz gelegte Licht;
weit wandert mein Geist...

es ist klar, dass „idam jyotir hṛdaya âhitam" identisch ist mit dem nachfolgenden „manas". Yajnavalkya erklärt die jeden Morgen vom Brâhmanen herzusagende Gâyatrî (RV. III, 62, 10) in folgenden Worten: „Ueber jene Lichtkraft, welche Brahma selbst ist, und das Licht der strahlenden Sonne heisst, denke ich nach, unter der Leitung jenes geheimnissvollen Lichtes, welches innerhalb meiner selbst zum Behuf des Denkens wohnt . . . Dieses Licht ist inwendig in meinem Herzen, auswendig in der Sonnenscheibe. Eins und dasselbe mit jenem hellleuchtenden (Sonnen-) Glanz, bin ich selbst eine Ausstrahlung des höchsten Brahma." (Colebrooke, Essays 79.) — Die leibliche Seite menschlicher Natur leiteten die alten Inder wohl von der „apyâ yoshâ" („Wasserfrau") her, da ja für sie das Wasser das Substrat alles materiellen Seins war.

Zu der in RV. X, 10 enthaltenen Läugnung der Abstammung der Menschen von dem Geschwisterpaar Yama-Yamî bildet eine andere Stelle, je nachdem sie ausgelegt wird, einen auffallenden Gegensatz. Ich meine RV. VII, 33, 9. 12. Die Stelle hat sehr viel Dunkles.

Nachdem in den ersten Versen des Hymnus (v. 1—7) von dem Priestergeschlecht der Vasishṭa's und vor allem von ihrem Stammvater Vasishṭa gerühmt worden, wie durch ihre Gebete und Somaopfer viele Siege, insbesondere der des Sudas in der Zehnkönigsschlacht, errungen worden seien, wird v. 8 die unermessliche Macht und Weisheit derselben besungen und endlich in v. 9 ff. dem ganzen Preislied die Krone aufgesetzt durch die Verherrlichung ihrer hohen, in gewisser Hinsicht übermenschlichen Herkunft, die ebenfalls mit göttlichen und menschlichen Opfern in Verbindung gebracht und vielfach mit mythologischen Elementen ausgeschmückt wird:

v. 9. „Diese (Vasishṭa's) verkehren insgeheim in des Herzens Gedanken
mit dem Tausendästigen (sc. Sonnengott),
den von Yama ausgespannten Aufzug webend nahten sich die
Vasishṭas den Apsaras.
v. 10. Als dich, (wie) einen Blitzstrahl, Mitra-Varuna hervorspringen
sahen,
das war deine Geburt, und eine (andere) war die, o Vasishṭa,
da Agastya dich zu den (Menschen-)Stämmen herbrachte.
v. 11. Ja du bist Mitra-Varuna's Spross, o Vasishṭa, von Urvaçi aus
Geist gezeugt, o Brahmanpriester,
als den durch göttliche Inbrunst[1] ausgegossenen Tropfen fingen
dich alle Götter in der (Opfer-)Schaale auf.
v. 12. Dieser Denker (Vasishṭa) kundig der beiden Welten, Inhaber
von tausend Gaben, der Begabte,
Um den von Yama ausgespannten Aufzug (voll) zu weben,
ward Vasishṭa von der Apsaras geboren,
v. 13. Beim Opfer geboren (zur Erscheinung gebracht), angeregt durch
Anbetung haben beide in die Kufe ihren gemeinsamen
Samen gegossen,
Da kam mitten heraus Mâna; ein Rishi von daher geboren,
sagen sie, sei Vasishṭa."

Es frägt sich, was wir unter der Redensart „den von Yama ausgespannten Aufzug weben" hier zu verstehen haben.

Sâyana erklärt: „Damit ist die Fortsetzung der Zeugung gemeint" „janmâdipravâho". Freilich wenn er Yama als Prajâpati fasst und unter dem „Weben des von Yama ausgespannten Aufzugs" den ewigen Kreislauf der Dinge (saṅsara pravâho) verstehen will, so wird man ihm hierin nicht mehr folgen können. So würden ja die Vasishṭas ganz in cosmogonische Mächte verwandelt, was offenbar über den Gedanken des Dichters weit hinausgeht. Es handelt sich hier um die Geburt von Menschen, allerdings von solchen, welche über die gewöhnliche Menschen-Natur und -Herkunft hinauszuragen und in besonders naher Verbindung mit den Göttern zu stehen behaupten. Nach dieser Auslegung hätte Yama „den Aufzug ausgespannt", als der erste Mensch und der erste Zeuger von Menschen, und die Vasishṭas weben den von Yama ausgespannten Aufzug weiter durch Fort-

[1] oder: „durch ein göttliches (i. e. Gott eingegebenes) Andachts-d...

pflanzung des Menschengeschlechts. Diess thun sie aber nicht, wie andere gewöhnliche Menschen, durch eheliche Verbindung mit menschlichen Weibern, sondern durch geschlechtliche Vereinigung mit den halbgöttlichen Apsaras. „den[1] von Yama aufgespannten Aufzug webend nahten sie sich den Apsaras". Sâyana: „apsaro jananîtvena upasedur". Gerade durch ihre Abstammung von Apsaras stehen die Vasishṭa's dem Yama näher als andere Menschen, sofern ja auch Yama der Sohn der „Wasserfrau", der Apsaras im eminenten Sinn war. RV. X, 10, 4. Was die väterliche Seite betrifft, so stammte Yama vom Gandharva, d. h. vom Sonnengott. Von den Vasishṭas als Geschlecht wird nun nur behauptet v. 9 in unserem Hymnus, dass sie in geheimem Verkehr mit „dem tausendästigen" sc. Sonnengott stehen. Von Vasishṭa dem Ahnherr des Geschlechts aber, sagt unser Lied, er sei ein Spross Mitra-Varuna's, d. h. des am Himmel leuchtenden Sonnengottes gewesen; somit wird er auf gleiche Stufe, wie Yama, wenn nicht noch höher gestellt, sofern ja doch Mitra-Varuna im indischen Götterkreis eine höhere Stellung hatte, als der Gandharve. — Diese Erklärung, die an sich zulässig ist, hat den Nachtheil, in offenem Widerspruch zu stehen mit RV. X, 10, wo die Abstammung der Menschheit vom ersten Menschenpaare Yama-Yamî geläugnet wird. Allein es lässt

---

[1] Ludwig übersetzt:

v. 9. „indem sie anlegten die von Yama gesponnene Hülle, sind die Vasishṭa von der Apsaras hergekommen.

v. 12. sich zu kleiden in die von Yama ausgesponnene Hülle, ward Vasishṭa von der Apsaras geboren."

In seinem Commentar sagt er: „Wir vermuthen, dass (mit dem yamena...) der Leib gemeint ist, den die Vasishṭas um ihre feurige Lichtgestalt, in der sie geboren waren, gelegt haben." — Allein hiegegen ist einzuwenden,

1) dass „upasedur" v. 9 kaum abstammen" bedeuten kann, sondern sich hinsetzen, also apsaro nicht als Gen. woher?, sondern als acc. pl. wohin? gefasst werden muss.

2) dass wohl von Vasishṭa dem Ahnherr v. 10, nicht aber von den Vasishṭas als Geschlecht, gesagt wird, dass sie als eine Lichtgestalt (vidyuto jyotir) geboren worden seien; wenn daher das Anlegen einer leiblichen Hülle wohl auf den ersteren (v. 12) passen könnte, so doch nicht auf die letzteren (v. 9).

sich auch noch eine andere zum mindesten ebenso gute Auslegung unseres Hymnus aufzeigen.

Der Gottesdienst, vor allem das Opfer wird im Veda gar häufig als ein Gewebe dargestellt, das die Vorväter der Menschheit aufgezogen, und das die nachfolgenden Geschlechter durch Darbringung neuer Opfer weiter fortzuweben haben. Man vergleiche nur RV. X, 130, 1—3:

„yo yajno viçvatas tantubhis tataḥ . . |
ime vayanti pâtaro ye âyayuḥ
pra vaya apa vaya iti asate tate | “

„Das Opfer, das überall hin mit seinen Fäden ausgespannt,...
das weben diese Väter, die hergekommen;
„webe vorwärts, webe rückwärts“ so sprechend
sitzen sie da, nachdem es aufgezogen“.

„Den von Yama ausgespannten Aufzug weben“ hiesse sonach das von Yama zuerst eingeführte Opfer weiter fortsetzen“. Dieser Gedanke passt besonders gut in den Zusammenhang unseres Hymnus, dessen ganze Tendenz darauf ausgeht, die Machtwirkungen der heiligen Lieder und Opfer der Vasishṭas zu besingen. Er passt insbesondere auf das eigenthümliche Wesen und Leben des Vasishṭa. Dessen Geburt wird eben in unserem Hymnus auf die Machtwirkung eines Opfers und heiligen Liedes (daivyena brahmaṇâ v. 11 ṣattre jâtâ ishitâ namobhiḥ v. 13) zurückgeführt, in Folge dessen Mitra und Varuna zumal Samen ergossen hätten, aus dem Vasishṭa hervorgekommen sei. Nach der mütterlichen Seite wird Vasishṭa als von der Apsaras Urvaçî[1] geboren dargestellt. Wie nun der Ursprung Vasishṭa's von einem Opfer hergeleitet wird, das Mitra-Varuna zur Erzeugung dieses Priesters und Weisen erregt habe, so besteht auch die eigentliche Bestimmung und Aufgabe des so erzeugten Vasishṭa

[1] Wenn es v. 13 heisst, dass aus dem in die Opferschaale gefallenen Samen Varuna's und Mitra's mitten aus dem Opfergefäss heraus Vasishṭa hervorgegangen sei, so wird damit die ursächliche Einwirkung des Opfers auf die Geburt desselben als so unmittelbar und mächtig dargestellt, dass dessen Geburt von einer Apsaras, Urvaçî, völlig unmöglich gemacht wird. Es wird hier wohl an die ältere Sage, welche Vasishṭa von Mitra-Varuna und Urvaçî abstammen liess, eine spätere Fassung derselben unvermittelt angefügt.

darinnen, das Opfer, das zuerst von Yama eingesetzt worden war, fortzusetzen, weiter auszubilden, und zur höchsten Vollendung zu bringen. („yamena tatam paridhim vayishyan“ v. 12.) Vasishṭa galt als das Ideal des heiligen Dichters und Oberpriesters; so wird er auch nicht ohne Grund als „brahman“ v. 11 angerufen. Ihm werden die gehaltvollsten Hymnen des 7. Maṇḍala zugeschrieben, Lieder, die zum Tiefsten und Erhabensten gehören, das der Veda enthält. Er wird als der Verfasser des Rathaṁtara genannt (RV. X, 181, 1), das er von Savitar und Vishnu, also von Sonnengöttern empfangen habe. Der Rathaṁtara ist eines der berühmtesten und wichtigsten Sâmans, das in den Brâhmaṇas oft ein Gegenstand der Speculation ist. Es wurden dazu die an Indra gerichteten Verse RV. VII, 32, 22. 23 verwendet. In RV. I, 164, 25 heisst es:

„Mit der Jagatî befestigte er am Himmel das Luftmeer,
mit dem Rathaṁtara erblickte er die Sonne.“

Wenn es nun von dem Priestergeschlecht der Vasishṭas v. 9 heisst, dass sie „den von Yama ausgespannten Aufzug webend den Apsaras nahten“, so wäre dies so zu deuten, dass sie eben durch ihre Lieder und Opfer, mit welchen sie die von Yama eingesetzte Götterverehrung fortsetzten, die hohe Auszeichnung, das erhabene Vorrecht sich erwarben, mit den Apsaras, statt menschlicher Weiber, Umgang zu pflegen, um Nachkommen zu erlangen.

Man vergleiche hierzu vor Allem RV. X, 95, 17, wo Vasishṭa, der in v. 17 statt des in den vorangehenden Versen genannten Purûravas (als Sohn oder Liebhaber?) eingeführt wird, Urvaçî eben durch fromme Opfergaben wieder an sich zu ziehen hofft.

v. 17. „Die Luft erfüllende, Raum durchmessende Urvaçî locke ich, Vasishṭa, herbei, die Darbringung der Frömmigkeit möge dich erreichen, kehr wieder, mein Herz leidet Qual.“

Weiter noch RV. I, 96, wo es heisst:

„Er (Agni) erzeugte durch die alte Nivid, durch die priesterliche Weisheit des Âyu diese Geschlechter der Menschen.

Die Nivid (Einladung an Agni zum Opfer), welche hier von Âyu, einem der Urväter der Menschheit hergeleitet wird

und welche dessen Opferweisheit ausmachte, soll nach unserem Text denselben in Stand gesetzt haben, das Menschengeschlecht zu zeugen.

Von diesen beiden Auslegungen ziehe ich die letztere vor, aus dem Grunde, weil durch sie die Abstammung des Vasishṭa und seines Geschlechts, um die es sich in diesen Versen handelt, in enge Beziehung zu dem Hauptgedanken des ganzen Hymnus, zu dem der Macht des Opfers, gesetzt wird.

Wenn nun bei der ersten Deutung Yama als der Ahnherr des Menschengeschlechts erscheint, von dem alle Menschen herstammen, so wird er bei der zweiten vor Allem als der Urheber des Gottesdienstes und insbesondere des Opfers dargestellt, wie dies so häufig von Manu, Âyu etc. ausgesagt wird.

Hier schliesse ich nun noch eine aus späten Zeiten stammende, schwierige Stelle an, Çatap. br. II, 3, 2, 1 ff., wo es von Agni heisst:

„tasmin vasanti indro yamo râjâ naḍo naishidho anaçnant samgamano asanpâṁsavaḥ || yadvâ esha eva indra yad âhavanîyo | atha esha eva gârhapatyo râjâ atha esha naḍo naishidho yad anvâharyapacano | tad yad etam ahar-ahar dakshinata âharanti tasmâd âhur ahar-ahar vâi naḍo naishidho yamam râjânam dakshinata upanayati iti ||

In ihm (Agni) weilen Indra, Yama der König, Naḍa Naishidha, der nüchterne Versammler, der Nichtseiende aus Asche bestehende. Indra ist wahrhaftig dasselbe als der Âhavanîya, und der König Yama ist dasselbe als der Gârhapatya, und Naḍa Naishidha ist dasselbe als der Anvâharyapacana (= Dakshina — südliches Feuer). Weil sie dieses (Feuer) Tag um Tag nach Süden hin tragen, desshalb sagen sie: „Naḍa Naishidha bringt Tag um Tag den König Yama (weiter) nach Süden".

Es werden hier 5 verschiedene Arten Feuer unterschieden, die 3 ersten sind die zu einem jeden çrauta-Opfer erforderlichen. Das vierte ist das Feuer in der Versammlungshalle (sabhyaḥ), um das man sich Morgens, ehe man etwas gegessen hatte (anaçnant), zur Anbetung vereinigte. Endlich das fünfte ist das Feuer, das in der aus den verschiedenen Feuerstellen entnommenen und ausserhalb des Opferplatzes getragenen Asche fortglühte und das man dort erlöschen liess (daher asat).

Es sind besonders die ersten 3 Feuer, die uns hier interessiren. Das Âhavanîyafeuer sollte aller Wahrscheinlichkeit

nach ein Abbild des Sonnenagni (sâura), das Dakshina (Âhâryap.)feuer eine Darstellung des Blitzagni sein. Das Gârhapatyafeuer war das ursprüngliche irdische Herd-Opfer-Feuer, wie ja auch aus ihm die 2 anderen Feuer entnommen wurden. Wenn nun in der eben angegebenen Bestimmung der Natur der 3 Feuer diese nach ihrer physischen Verschiedenheit dargestellt werden, so scheinen sie in unserer Stelle nach nationalen Gesichtspunkten von einander unterschieden und bezeichnet worden zu sein. Leicht lässt sich begreifen, dass das Âhavanîyafeuer nach dem Gott Indra benannt werden konnte, sofern Indra, der Nationalgott der Arier, ursprünglich als der Sonnengott galt. Wie sind aber die beiden andern Bezeichnungen die des Gârhap. als Yama râjâ, und die des Âhâryap. als Naḍa Naish. zu erklären?

Professor Weber (Ind. Stud. I, 225) nimmt hier Yama im Sinn von Todesgott und lokapâla des Südens, und erklärt die Schlussworte der obigen Stelle dahin, dass „Naḍa, König der Nishadha, sich vielleicht durch verheerende Kriegszüge um den Todesgott Yama verdient gemacht habe, wesshalb ihm auch das die Feinde zerstörende südliche Feuer geheiligt worden sei". Er gesteht jedoch ein, „dass von dieser Stellung des Naḍa sich im Epos bis jetzt keine Spur gefunden habe." Allein man versteht nicht recht, wie in unserer Stelle der Gârhapatya, „das Feuer des Hausherrn", mit dem Todesgott Yama identifizirt worden sein soll; eine solche Bedeutung würde besser auf das Dakshinafeuer passen. Gehen wir nur einmal von dem aus, was v. 6 über diese beiden Feuer gesagt wird. Dort heisst es: v. 6: „Der Gârhapatya hat den Opferer zu seinem Gott, und der Anvâhâryapacana hat dessen Feind zu seinem Gott. Desshalb sollten sie nicht jeden Tag dieses (Feuer) vom Gârhapatya herüberholen. Der hat in der That keine Feinde, für welchen sie, weil sie dies wissen, es nicht jeden Tag herüberholen." Das Gârhapatyafeuer heisst „yajamâna devatyaḥ", der Anvâhâryapacana dagegen „bhrâtrivya devatyaḥ". Nun derselbe Gegensatz, der in v. 6 in Bezug auf die Stellung zweier Einzelpersonen zu einander zwischen dem Gârhap. und dem Anvâhâryap. statuirt wird, sofern der erstere dem Opferer, und der zweite

dem Feind des Opferers zugetheilt wird, — dieser selbe Gegensatz scheint mir in v. 6 in Hinsicht auf das Verhältniss zweier Völker und Raçen zwischen jenen beiden Feuern aufgestellt zu werden, indem der Gârhapatya mit Yama als König und erstem Opferer der arischen Menschheit, dagegen der Anvâhâryap. d. h. das südliche Feuer mit den südlichen, nichtarischen Ureinwohnern, den geborenen Feinden der Arier identifizirt wird. Wie nun wohl das Âhavanîyafeuer als Indra bezeichnet wurde, sofern dieser Gott zugleich kriegerischer Nationalgott der Arier und ursprünglich Sonnengott war, so scheint auch die Benennung des Gârhapatyafeuer als Yama râjâ darauf hinzuweisen, dass Yama, späterhin als König und erster Opferer der Arier angeschaut, ursprünglich als Naturgott den irdischen Agni bedeutete. Wir hätten hier also eine der wenigen späten Spuren, welche uns anzeigen, dass die Bedeutung Yama's als des Erstlings und priesterlichen Fürsten der (arischen) Menschen, nicht bloss wie wir gesehen haben aus Yama = Sonnengott, sondern auch aus Yama = Agni sich entwickelt habe. — Die sprichwörtliche Rede, die unsere Stelle anführt, „dass Naḍa Naishidha Tag um Tag den Yama nach Süden herüberhole", wäre nach dem Vorangehenden wohl so zu deuten, dass Naḍa Naishidha der König und Repräsentant der südlichen nichtarischen Ureinwohner Tag um Tag neue Elemente dem arischen Cultus und der arischen Cultur entnommen und dadurch sich und seine Stammgenossen zur Selbstbehauptung gegen arische Uebermacht gestärkt habe. Weit entfernt, dass von Naḍa N. die Ausdehnung verheerender Kriegszüge nach Süden hin ausgesagt wäre, würde ihm vielmehr eine Aneignung und Ausbreitung arischen Gottesdienstes und arischer Volksbildung nach Süden hin zugeschrieben. Diese Auffassung des Charakters des Naḍa Naishihha ist ganz den sonstigen Ueberlieferungen des Epos gemäss; wie die von seiner Werbung um Damayantî, und die von seiner Versetzung in die selige Gesellschaft (sabhâ) Yama's im Jenseits (vergl. Mahabh. II, 322), wo er gleichsam als ein ganz arisch gebildeter, unabhängiger Fürst der Eingeborenen im Kreis der heiligen Ahnen der arischen Raçe sitzend erscheint.

B. Yama, der „erste Sterbliche“ (RV. X, 10, 7) ist auch der „erste Gestorbene“.

Wie Yama der Sonnengott, als Sohn des Lichthimmels und der Nacht, eine Personification der Sonne ist, sofern sie an der Natur des Lichts und der Nacht Antheil hat und in beständigem Wechsel zwischen Tag und Nacht begriffen ist, so hat Yama auch auf seiner anthropophysischen Entwicklungsstufe den für ihn kennzeichnenden doppelseitigen Charakter. Er wird nicht bloss als der Erste der ins irdische Menschenleben Eingetretenen, sondern auch als der Erste der aus diesem Leben durch den Tod ins Jenseits Abgeschiedenen dargestellt.

Schon oben habe ich auf die Variante zu RV. X, 14, 1, die im Ath. Veda sich vorfindet, hingewiesen. Dieselbe lautet:

Ath. V. XVIII, 3, 13:

yo mamâra prathamo martyânâm
yaḥ preyâya prathamo lokam etam |
vaivasvatam ... yamam ...

„Ihn, der zuerst von den Sterblichen gestorben,
der zuerst hingegangen ist in jene Welt,
Vivasvats Sohn ... Yama ehre mit Opfer.

Noch eine andere Stelle können wir hieher ziehen, Ath. V. XVIII, 4, 55:

yathâ yamâya harmyam avapan pañca mânavâḥ |
evâ vapâmi harmyam yathâ me bhûrayo sata ||

„Wie dem Yama die 5 Menschen- (Manu-)Geschlechter eine Burg bauten,
so baue ich eine Burg, damit zahlreichere mir angehören.

Ganz ähnlich, mit einer kurzen, aber wichtigen Abänderung am Schluss, heisst es in Tâitt. âr. 6, 6, 2:

yathâ yamâya harmyam avapan pañca mânavâḥ |
evam vapâmi harmyam yathâ asâma jîvaloke bhûrayaḥ ||

.....„damit wir zahlreicher in der Welt der Lebendigen seien.“

Da alle vorangehenden und nachfolgenden Verse, unter denen unser Citat steht, auf die Bestattung der Todten sich beziehen, so scheint unter der Burg, von der hier die Rede ist, eine festgemauerte Grabstätte (RV. X, 18, 13) zu verstehen sein.

Wenn wir nun den Ausdruck „mânavâḥ“ premiren, so bedeutet er genau „die Nachkommen Manu's“; diese hätten

nach unserem Text dem Yama, wohl als dem Haupt ihres Geschlechts, d. h. als dem älteren Bruder ihres Stammvaters Manu eine grossartige Begräbnissstätte gebaut. Durch diese Ehre, die sie Yama, dem verherrlichten Haupt ihres Stammes erweisen, hofften sie die Segnungen desselben, vor Allem Vermehrung ihrer Stammesangehörigen, zu erlangen.

Wenn wir nun die wenigen Andeutungen, die uns über die anthropophysische Entwicklungsstufe gegeben sind, in Eins zusammenschauen, so dürften wir die Umbildung des Mythus in dieser Phase etwa folgendermaassen darstellen: Yama der erste Mensch, abstammend vom Sonnengott, kehrt nach seinem Tod wieder zu den Göttern, vor allem zur Sonne zurück. Abkömmling[1] des Vishnu lebt er an „Vishnu's weitestem Fernschritt" = im höchsten Himmel RV. X, 15, 3. Abkömmling des göttlichen Gandharva (RV. X, 10, 4) freut er sich im Himmel „mit den Göttern, mit den Gandharven", cf. Ath. V. IV, 34, 3. Dazu kam wohl noch die weitere Idee, dass er als strenger Beobachter der göttlichen Gesetze (RV. X, 10, 2. 4) und als Stifter und eifriger Vollbringer der den Göttern darzubringenden Opfer (VII, 33, 9. 12) nach seinem Tode in ein glückseliges Jenseits hinging. (Ath. V. XVIII, 3, 13; cf. RV. X, 14, 2.) So scheint in dieser späteren Periode das Hinkommen Yama's, des ersten Menschen, in die jenseitige Welt der Seligkeit einerseits als eine Folge seiner göttlichen Herkunft, andrerseits aber auch als Belohnung seiner Sittenstrenge und eifrigen Götterverehrung in diesem Leben angeschaut worden zu sein. Diess letztere enthält nun entschieden Gesichtspunkte, die einer späteren, sittlich vorgeschritteneren Zeit angehören und über die ältere naturalistische Mythologie weit hinausliegen. — Wir finden hier schon die ersten Ansätze zu der nachvedischen Auffassung, nach welcher Yama als das personifizirte Gesetz „dharma", als der König des Gesetzes und der Gerechtigkeit, „dharma râjâ", galt. (cf. P. W.). In den Purâna's erscheint Yama

[1] Vergleiche damit die Vorstellung jener älteren Periode, nach welcher Yama selbst der Sonnengott war und als solcher der Fürst der Seligen (RV. X, 14, 1—3; X, 135, 1. 7).

als der Richter der Todten. Alle die sterben, müssen vor ihm erscheineu und dem Chitragupta, von dem alle ihre Handlungen verzeichnet worden sind, Rede stehen. Die Tugendhaften kommen in das Svarga (Himmelreich), die Bösen aber werden in verschiedene Regionen der Hölle „Naraka" verstossen (s. oben Yama als Todesgott).

III. PANTHEISTISCHE ENTWICKELUNGSSTUFE DES YAMA-MYTHUS.

YAMA DER ALLGOTT.

Nachdem wir Yama zuerst als Naturgott, nämlich als Sonnengott, in seinem Verhältniss zu der Mondgöttin (Yamî) und dem Opfer Agni, sowie in seiner Beziehung zum Menschen, als Stammvater der Menschheit, vor Allem aber als Fürst der verstorbenen Seligen, und als Todesgott näher betrachtet, nachdem wir ihn dann als Menschen in seiner Bedeutung des Erstlings der Lebenden und der Gestorbenen, dargelegt haben, so bleibt uns nun nur übrig, ihn in seiner pantheistischen Entwickelungsstufe als den Allgott aufzuweisen.

In seiner ersten Entwicklungsperiode haben wir Yama als Sonnengott zum Herrscher der diesseitigen Welt werden sehen (cf. die Yamagâthâs: jayatas pârthivasya ekaḥ vaçî; Tâitt. S. 3, 4, 5, 1: yamaḥ ṗrthivyâḥ adhipatir etc.); weiterhin dann ist er, als Fürst der Seligen und als Todesgott, zum Herrscher der jenseitigen Welt" geworden TM. br. XI, 10, 21: yamo anapajayyam amushya lokasya adhipatyam âçnuta | (cf. auch RV. X, 135, 7 idam yamasya sâdanam devamânam yad ucyate). Nun, wenn Yama zumal als Herr des Diesseits und des Jenseits angeschaut wurde, so war es nur eine ganz natürliche sich von selbst ergebende Folgerung, ihn als den Allgott anzusehen.

Gegen Ende der vedischen Periode machte sich die pantheistische Tendenz mit grosser Macht geltend und that

sich in der Neugestaltung der Mythen verschiedener Lichtgötter auf eine stark hervortretende Weise kund. So wird Agni, zunächst der Gott des Hausfeuers, in diesen Zeiten zur Bedeutung eines die Sonne, den Blitz und das irdische Hausfeuer zumal umfassenden Lichtprinzips erweitert, ja die Concentration alles Göttlichen in ihm ging soweit, dass die vielen einzelnen Götter nur als verschiedene Namen des Einen, allein seienden Agni galten (RV. I, 164, 44; I, 97, 7; V, 3, 1 etc.). Dessgleichen wird der Sonnengott Sûrya (RV. I, 115, 1 ff.) als die Alles belebende Weltseele gepriesen, ebenso Savitar RV. VIII, 81, 4 ff., 53, 1 ff. (v. 3 heisst er bhuvanasya prajâpatir).

Aehnlich ging es nun auch mit Yama. Doch dieser Schössling am Stamm des Yamamythus blieb immer nur sehr schwach, wenigstens sind uns in der indischen, speziell vedischen Literatur nur wenige Stellen bewahrt geblieben, welche uns diese Bedeutung des Yamatypus bezeugen.

Auf unzweideutige Weise erscheint Yama als Allgott in dem Endvers des Hymnes RV. X, 14, in dessen vorhergehenden Strophen wir weiter oben die Bedeutung Yama's zuerst als eines Sonnengottes (v. 1. 2), und dann als Fürsten der Seligen nachgewiesen haben. RV. X, 14, 16:

„In den 3 Kadrukatagen breitet sich das[1] Eine Grosse in die 6 Weiten aus;
Triṣṭub, Gâyatrî, die Metren allesamt sind in Yama enthalten."

Die 3 Kadrukatage sind die 3 ersten Tage der grossen Abhiplavafeier. (Haug, Ait. br. IV, 15 „there are 6 seasons, this makes 6 days. Abhiplava Shaḍaha is the revolving wheel of the Gods . . . by means of the wheel one may go to any

---

[1] Ludwig folgt der Version des A. V.-Textes, der so lautet: (Ath. V. XVIII, 2, 6:)

trikadrukebhiḥ pavate shaḍ urvîr ekam iḍ bṛhat |
triṣṭub gâyatrî chandânsi sarvâ yama arpitâ ||

L. übersetzt:

„An den 3 Kadrukatagen reinigt allein das Brihat(-Sâman) die 6 Weiten. Triṣṭub, Gâyatrî alle Metra sind in Yama (als ihrem Gegenstand:) enthalten."

place, one may choose".). In unserem Texte ist die Entfaltung des Einen zu dem nach 6 Richtungen hin ausgebreiteten Weltganzen als die Wirkung eines grossen Somaopfers dargestellt. Die Einwirkung des Opfers auf die Bildung und Instanderhaltung des Naturlaufs ist ja eine im Veda ganz geläufige Vorstellung. Es ist der Mühe werth, mit unserem Text die einem Brahmodyam angehörige Anfrage von RV. I, 164, 6 zu vergleichen. Es heisst dort:

„Als Unverständiger frage ich die Verständigen, als ein Nichtwissender die Wissenden, um zu erfahren, wer auseinander stemmte diese 5 Welträume, das, was (sei es was es wolle) doch in Form des Ungebornen Eins (war)."

Um die 2. Hälfte unseres Textes (und wenn wir dem A. V.-Text folgen, auch die erste Hälfte) zu verstehen, müssen wir vor Allem daran erinnern, dass nach einer in den Brâhmanas immer und immer wieder ausgesprochenen Vorstellung, jedes der verschiedenen Metren zur Erzielung eines besonderen Erfolges geeignet ist. Es wird da ein geheimer magischer Zusammenhang zwischen einer bestimmten Form der heiligen Rede und einer genau entsprechenden, materiellen oder geistigen Wirkung in der wirklichen Welt vorausgesetzt. So heisst es schon RV. I, 104, 25: „Durch das Jagat (i. e. Jajatî metrum) befestigte er (sc. der Schöpfer) am Himmel den Strom, durch „das Rathantara schaute (schuf) er die Sonne." (Haug Ved. Räthselfr. 34). Sagt doch eben die Version des Ath. V., dass das Bṛhat-Sâman die weite Welt reinige.

Und den menschlichen Opferern räth das Ait. br. (Haug, Ueb. 12. 13) an: „Wer langes Leben begehrt, der sollte 2 Verse im Ushniḥ metrum gebrauchen, denn Ushniḥ ist langes Leben . . . wer den Himmel zu erlangen wünscht, der sollte 2 Anushṭub gebrauchen; 32 Sylben sind im Anushṭub. Jede von diesen 3 Welten (Erde, Luft, Himmel) enthält 21 (= 3 × 7) Plätze, so dass einer den andern überragt. Mit 21 Schritten steigt er diese Welten hinan und mit dem 64. Schritt steht er fest in der Himmelswelt . . . etc."

Weiter gilt es zu beachten, dass auch jedes einzelne Metrum in besonders enger Beziehung mit einem bestimmten

Gott stehend gedacht wurde. In RV. X, 130, wo vom ersten Opfer, von der Opferung (oder Verehrung) des Einen Gottes die Rede ist, sagt der Dichter v. 4. 5:

v. 4. „Mit Agni eng verbunden war die Gâyatrî,
mit der Ushnih war Savitar vereint.
mit Anushṭub Soma glanzreich durch die Uktha,
Bṛhaspati's Stimme half die Bṛhatî.

v. 5. Virâj war Mitra's und Varuna's Schmuck,
Indra's Tagesantheil war hier die Trishṭub.
In die Altgötter war die Jagatî eingedrungen;
damit wurden Menschen zu Rishis."

Nach Ait. br. (Haug's Ueb. III, 13) war es Prajâpati, der die einzelnen Metren unter die verschiedenen Götter vertheilte (und ihnen damit bestimmte Machtwirkungen verlieh). „Prajâpati wies den Göttern ihren Opferantheil und die Metren an. Er theilte dem Agni und den Vasus bei der Morgenspende die Gâyatrî zu; dem Indra und den Maruts das Trishṭub bei der Mittagsspende, und den Âdityas und Viçvedevas die Jagatî bei der Abendspende, Prajâpati's eignes Metrum was die Anushṭub, er stellte es an das Ende und den Anfang des Shastra." —

Wenden wir nun das eben Angeführte auf unseren Text an. Wenn es da heisst, dass alle Metren und vor Allem die zwei wichtigsten derselben Gayatrî und Trishṭub, in Yama enthalten sind, so will das besagen, dass Yama alle Naturkräfte, sowie die verschiedenen Mächte der einzelnen Götter in sich fasst, dass er eben als solcher es ist, der das Eine in die 6 Weiten auseinandergebreitet hat, und mittelst der 3 grossen Somaopfertage immer aufs Neue ausbreitet und in ihrem Stand und Gang erhält. In anderen Worten: Yama erscheint hier als der Bildner des sichtbaren Weltganzen, das er in seiner jetzigen Gestalt aus dem Einen Urstoff oder Urwesen (ekam bṛhat, ajasya rûpena ekam) hat hervorgehen lassen. Unser Vers gibt demnach die im Brahmodyam RV. I, 163, 6 verlangte Antwort. —

Eine ganz analoge Bedeutung und Function wird dem Yama in zwei Vedastellen beigelegt, die zwar wesentlich verschieden von einander und doch wieder dem Inhalt nach eng

verwandt sind. Ich meine Tâitt. S. IV, 3, 11, 5 und Ath. V. III, 10, 1.

In Tâitt. S. IV, 3, 11, 5 ist von der Morgenröthe gesagt:

„Die als die erste aufleuchtete, sie ward Milchkuh bei Yama;
du milchreiche milche (spende) uns ein ferneres Jahr um das andere.
die herrlichste an Helle kommt sie mit Dunst und Licht
Allgestaltige[1] scheckige (Kuh), den Agni als Banner tragend.
Die gemeinsame Arbeit wohl ausrichtend, bringend das Alter
kommst du, nicht alternde Usas, heran.“ —

Die erste Morgenröthe[2] wird hier unter dem Bilde einer Milchkuh angeschaut, welche in sich den ganzen Vorrath der kommenden Zeiten in sich enthält. Diese Milchkuh ist im Besitz und Dienste Yama's; dieser ist also natürlich als derjenige zu betrachten, welcher aus der ersten Morgenröthe die lange Reihe der aufeinanderfolgenden Jahre herausmilkt. Auch hier tritt Yama als eine Art Demiurg auf, welcher aus der in der ersten Morgenröthe beschlossenen Fülle von Licht die einzelnen Tage und Jahre in ihrer Besonderheit hervorbringt.

Wenn nun hier das in Form der ersten Morgenröthe angeschaute Urlicht als das ursprünglich existirende Element erscheint, aus dem die nachfolgenden Zeiten als ihrem überströmenden Quell hervorkommen, so wird in Ath. V. III, 10, 1 die Nacht als das Erste, als der Mutterschoos der kommenden Jahre angesehen. Auch sie wird unter demselben Bilde einer milchreichen Kuh dargestellt und in gleicher Weise, wie dort die erste Morgenröthe, in Beziehung zu Yama gesetzt.

In Ath. V. III, 10, 1 heisst es:

v. 1. Als die erste ist sie aufgeleuchtet;[3] Milchkuh war sie bei Yama.
sie möge uns, die milchreiche, ein Jahr um das andere spenden,

---

[1] P. W. übersetzt: Wunderkuh.

[2] Dieser Vorstellung von der Morgenröthe entsprechen gewisse Beiwörter, die ihr gegeben werden z. B. mâtâ devânâm adites anîkam.

[3] Es ist offenbar die Sternenhelle Nacht gemeint, sofern sie aufleuchtet. cf. RV. X, 30, 14: „aushat sâ râtrî paritakmyâ.

v. 2. Auf die die Götter sich freuen, wenn sie naht, die Nacht, die Milchkuh,
die des Jahres Gattin ist, sie sei uns gnädig.
v. 3. O Nacht, der wir als des Jahres Ebenbild nahen,
als solche gib uns langlebende Nachkommenschaft mit Gedeihn des Besitzthums.
v. 4. Sie eben, die da zuerst aufgeleuchtet ist,
läuft noch in diesen späteren enthalten. (cf. Ath. V. VIII, 9, 11).

In den vorangehenden Versen sind 2 Bilder, die jedoch nicht mit einander verwechselt werden dürfen, neben einander gestellt. In Vers 1 wird die „erste Nacht" als „eine Milchkuh bei Yama" dargestellt, offenbar in dem Sinn, dass Yama aus dieser Milchkuh, als gleichsam der Mutterkuh, die nachfolgenden Jahre herausmelken soll, und in v. 2 wird die Nacht, wie sie als Glied in der Reihe der beständig mit einander abwechselnden Tage und Nächte erscheint, die „Gattin des Jahres" genannt. Im letzteren Falle handelt es sich um eine der vielen Töchter der „ersten" (Mutter) Nacht, und das Jahr, der Gatte, personifizirt einen gewissen, beschränkten Zeitabschnitt. Yama dagegen, der Eigenthümer und Herr der „ersten Nacht" ist der Gott des Alls. —

In den 2 Stellen, die wir so eben näher betrachtet haben (Tâitt. S. IV, und Ath. V. III, 10) begegnen uns 2 einander entgegengesetzte Anschauungen. Sehr häufig werden Morgenröthe (Licht) und Nacht als 2 Schwestern dargestellt, die einander in friedlichem Wechsel ablösen; so die Dvanda ushâsânaktâ divo duhitârâ RV. X, 10, 6 oder naktoshâsâ samanâsâ virûpe I, 113, 2. Welche von beiden ist nun aber die ältere Schwester? War das Licht vor der Geburt der Nacht, oder die Nacht vor dem Tageslicht? Beide Ansichten finden sich im Veda. cf. Ath. V. XIX, 56, 2; RV. I, 124, 8; dag. Ath. v. III, 10, 1; RV. X, 190, 1 ff.

Gehen wir nun zu einer anderen Stelle über, in der Yama die Rolle des Prajâpati spielt. Es ist dies RV. I, 116: In diesem an die beiden Açvins gerichteten Hymnus heisst es:

v. 2. „Jenes Tausend hat Euer Eselhengst, o Nâsatya,
im Wettlauf bei Yama's Preisrennen ersiegt.
tad râsabho nâsatyâ sahasram
ajâ yamasya pradhane jigâya |

Was hier als „Yama's Wett- oder Preis-Rennen“ d. h. das von Yama veranstaltete Wettrennen genannt wird, davon findet sich im Ait. br. IV, 2 eine eingehende Schilderung unter dem Namen eines von Prajâpati zubereiteten Wettlaufs. „Prajâpati vermählte seine Tochter Sûryâ Sâvitrî mit dem König Soma (cf. RV. X, 85). Alle Götter kamen als Brautführer. Prajâpati schuf nach dem Muster eines Brautschatzes (vahatu) dieses Tausend[1] (von Versen), welches Açvina Shastra genannt wird. Die Götter konnten sich nicht darüber verständigen, wem dieses Tausend (von Versen) gehören sollte. Jeder sagte: „mein sollen sie sein.“ Da sagten sie: „Wir wollen ein Wettrennen darum halten; der Sieger soll es haben.“ — Agni rannte um die Wette mit einem von Maulthieren gezogenen Wagen ... Ushas mit röthlichen Kühen ... Indra mit 2 Rossen ... Die Açvins siegten im Wettrennen in einem mit Eseln bespannten Wagen; sie gewannen den Preis.“

Der Vergleich dieser Stelle aus Ait. br. mit unserer Rigveda-Stelle beweist klar, dass der Yama RV. I, 116 identisch ist mit dem Prajâpati des Ait. br. —

Für den Schluss unserer Abhandlung über Yama habe ich eine der dunkelsten und schwierigsten Stellen aufgespart, die mir nur dann einen vollkommen befriedigenden Sinn zu geben scheint, wenn man Yama, der in ihr vorkommt, als Allgott fasst. Ich meine RV. X, 13, 4:

„Zu der Götter Bestem erwählte er sich den Tod,
zum Behuf von Nachkommenschaft erwählte er sich nicht die Unsterblichkeit.
Bṛhaspati den Rishi machten sie (die Götter) sich, und das Opfer.
Den lieben Leib gab dahin Yama.“

Wenn Ludwig in seiner Uebersetzung avṛṇîta = avârayat zurückweisen, fernhalten“ nimmt, so ist dies offenbar dem

[1] Ludwig (IV, 31) sagt: „das Tausend (sahasram) kann nur diese Welt mit ihren unzähligen Gestalten gemeint sein, welche die Açvin der Nacht (d. h. dem relativen Tod) abgewinnen.“ Also Yama = der Todesgott. Die Widerlegung dieser offenbar irrigen Erklärung ist wohl durch die Anführung der obigen Erzählung des Ait. br. überflüssig gemacht.

Sprachgebrauch zuwider. In seinem Commentar deutet L. wohl in zweiter Linie avṛṇîta = avṛṇot „wählte“. Der Sinn des Verses wäre so: „Für die Götter (sogar) hat er den Tod gewählt (i. e. bestimmt, auch sie dem Loos der Vergänglichkeit anheimfallen lassen). „„Warum hat er aber dann, möchte man fragen, für die lebenden Geschöpfe nicht Unsterblichkeit bestimmt?““ Die Antwort darauf ist: „Bṛhaspati hat das Opfer ausgesponnen, in diesem liegt die Unsterblichkeit der Götter und uns hat Yama das liebe Selbst gerettet.“ Allein avṛṇîta ist genau (âtmanep.) = er erwählte für sich (nicht für andere). Auch pra arirecit hat nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die Bedeutung: „lassen, preisgeben, fahren lassen“, weiter priyâm tanvâm muss am natürlichsten auf das Subject des Satzes, Yama, sich beziehen; damit es unseren Leib bezeichnen könnte, müsste absolut „nas“ da stehen.

Grassmann übersetzt und erklärt folgendermaassen:

„Um der Götter willen wählte Yama den Tod (d. h. um bei den Göttern zu sein);
um seiner Nachkommenschaft (i. e. der Menschen) willen erwählt er nicht die Unsterblichkeit (d. h. wohl, er wollte nicht auf Erden unsterblich sein, um im Himmel für seine Nachkommen zu sorgen).
den Seher Bṛhaspati machte er zum Gegenstand seiner Verehrung (?)
sein eigen Leben gab Yama dahin.“

Wie Ludwig in seinem Commentar bemerkt, so ist der Hauptgrund, der diese Deutung Grassmann's unmöglich macht, die unzulässige Uebersetzung des dritten Gliedes des Verses; in diesem Verse sind offenbar die Götter das Subject, und yajnam = Gegenstand der Verehrung ist für Grassmann selbst kaum glaublich, er selbst setzt ein Fragezeichen dahinter.

Die vier Pâdas bilden, wie mir scheint, eine aufsteigende Stufenleiter, einen Klimax. Das vierte Pâda spricht erst die Hauptthatsache aus, um die es sich handelt, die des selbst erwählten Todes Yama's; die 3 vorangehenden Versglieder sind nur vorbereitender Natur, indem sie den Werth jener Haupthandlung für die Götter, für die Geschöpfe, und die Art und Weise ihrer Ausführung, nämlich in der Form eines Opfers, näher angeben. Es ist hier von einer freiwilligen Selbstopferung Yama's zum Besten der Götter und der Welt

die Rede. Wenn diess der Sinn unseres Verses ist, so deckt sich, was in unserem Vers von Yama ausgesagt wird, mit dem, was in RV. X, 90 vom Opfer des Purusha und X, 130, 2. 3 von der Opferung des pûmân (Sây. adhipurushaḥ) erzählt wird. In ganz ähnlicher Weise sagen mehrere Vedastellen von Prajâpati, nicht bloss dass er Anfangs allein und Alles war, und aus seinen eigenen Gliedern alle Dinge durch Opfer geschaffen Tâitt. S. VII, 1, 1—4, IV, 3, 10, 1 ff., Çat. br. VII, 5, 2, 6 ff. II, 2, 4, 1 ff., sondern auch dass er selbst das Opfer war Çat. br. XIV, 1, 2, 8: Prajâpatir vai esho yajno bhavati | ubhayam vai etat Prajâpatir niruktaç ca aniruktaç ca parimitaç ca aparimitaç ca |. Auch vom Brahma heisst es, dass er sich selbst in den geschaffenen Dingen und die geschaffenen Dinge in ihm opferte Çat. br. XIII, 7, 1, 1 ff. Wir sehen, wie derartige Vorstellungen und Gedankengänge unter den indischen Ariern gang und gäbe waren.

Diesen Anschauungen gemäss lege ich die einzelnen Padas unseres Verses in folgender Weise aus:

„Zu der Götter Bestem erwählte er sich den Tod." Die Selbstopferung Yama's (Purusha's) ist das erste Opfer, das Vorbild aller nachfolgenden Opfer. Die Opfer sind es nun, durch die nach vedischer Anschauung das Dasein und Wohlsein der Götter erhalten wird und sie in Stand gesetzt werden, die besondere Aufgabe, die einem jeden unter ihnen im Ganzen des Weltlaufs zukommt, erfolgreich zu erfüllen."

„Zum Behuf von Nachkommenschaft erwählte er nicht die Unsterblichkeit Yama. Purusha, das Universalindividuum musste sein eigen Leben und Leib in den Opfertod dahingeben, damit aus seinen verschiedenen Gliedern die einzelnen Elemente und Lebewesen gebildet werden könnten, der Himmel aus seinem Schädel, aus seinem Auge die Sonne, aus seinem Mund der Brâhmane, aus seinen Armen die Rajanya etc. RV. X, 90, 11.

Unschlüssig mag man sein über die Auffassung des dritten Pâda. Es frägt sich, ob man Yama als Subj. von akṛṇvata nehmen will; nach oben angeführten Stellen (cf. besonders Çat. br. XIV, 1, 2, 8; RV. X, 130, 2) ist diese Ansicht zulässig. Doch scheint es passender zu sein, akṛṇvata

als Plural zu fassen mit dem Subj. „die Götter“, das sich aus den devebhyaḥ des ersten Pâda leicht ergänzen lässt. In RV. X, 90, 16 sind es ja die Götter, welche Purusha opferten; und in RV. X, 88, 8. 9 wird ihnen ausdrücklich die Erzeugung des Opfers zugeschrieben.

v. 8. Zuerst die Hymnenrecitation, dann den Agni, dann die Opferspeise erzeugten die Götter“.

sûktavâkam prathamam âd id agnim
âd id dhavir ajanayanta devâḥ |

Dem sûktavâkam würde in unserem Verse Bṛhaspatim ṛshim entsprechen, indem Bṛhaspati der purohita der Götter war; ṛshi bezeichnet eben den Erfinder und den Hersager des Opferhymnus. — Das agnim und havir in RV. X, 88 (Opferfeuer und Opferspeise) würde sich mit dem yajñam in unserem Verse decken.

Zusammenfassender Rückblick.

In meiner obigen Abhandlung habe ich zu beweisen versucht, wie die ursprüngliche Grundbedeutung Yama's die des Sonnengottes, und zwar des Gottes der Tages- und der Nacht-Sonne ist, und wie von diesem Ausgangspunkt aus der Mythus des Yama in einer zweifachen Richtung sich weiter entwickelt hat, in absteigender Linie bis zur Idee des ersten Menschen, und in aufsteigender Linie bis zur Bedeutung des Allgottes. Wie Yama, wenn er ursprünglich den ersten Menschen bezeichnet hätte, zu der Stellung eines Sonnengottes oder gar des Allgottes sich hätte aufschwingen können, ist mir unbegreiflich. Nur der ursprüngliche Gottescharakter Yama's macht es erklärlich, wie er noch in späten, nachvedischen Zeiten als einer der vier Welthüter (lokapâla) an der Seite der grossen Götter Agni, Indra, Varuna sich hat behaupten können.

Die Möglichkeit und der Grund jener doppelten Entwickelung, die der Yamamythus nach unten und nach oben hin genommen hat, liegt im Wesen Yama's als eines ursprünglichen Naturgottes. Sofern der Grundcharakter eines Naturgottes darinnen besteht, eine menschenähnliche Personi-

fizirung einer Manifestation des Göttlichen in der Natur zu sein, so kann bei ihm, je nach seiner besonderen Beschaffenheit, bald die Tendenz immer völligerer Vermenschlichung, bald auch die einer immer consequenteren würdigeren Ausgestaltung seines Gotteswesens mit überwiegender Macht sich geltend machen. So werden, was z. B. die in RV. X, 17 aufgeführte Göttergruppe betrifft, Saraṇyu zu einer Art Apsaras (apyâ yoshâ) RV. X, 10, 4, Vivasvat zum Ahnherrn menschlicher Priester und die Açvin zu menschlichen Aerzten herabgesetzt; Tvashṭar dagegen erhebt sich zur Würde des Allgottes. Während nun die anderen Naturgötter entweder nach der Einen oder nach der andern Seite sich fortentwickelten, so gehört es zum eigenthümlichen Loos des Yama, dass er zugleich nach beiden Richtungen hin fortgebildet worden ist, einerseits bis zur Umwandlung in einen wahren vollen Menschen, andrerseits bis zur Verherrlichung als Allgott.

III. THEIL.

VERGLEICHUNG DES YAMAMYTHUS MIT DEN ANALOGEN GESTALTEN ANDERER ARISCHEN RELIGIONEN.

A. IRANISCHE MYTHOLOGIE.

Es liegt in der Natur der Sache, dass wir vor Allem uns nach Iran wenden. Es ist ja ausser Frage, dass in Beziehung auf Sprache und Religion das indische und das iranische Volk einander am nächsten gestanden und selbst nach ihrer Lostrennung von den übrigen arischen Stämmen noch während eines gewissen Zeitraums als Ein Volk zusammengelebt haben.

Dem vedischen Yama entspricht genau bis auf den Wortlaut der avestische Yima.

Auch dieser Name bedeutet seinem ursprünglichen Wortsinn nach „Zwilling". So Yaç. 30, 3: yemâ = die beiden Zwillinge.

Von vorneherein müssen wir nun aber den Umstand hervorheben, dass alle bis auf uns gekommenen Bruchstücke der iranischen Sage Yima nur auf seiner anthropophysischen Entwickelungsstufe, d. h. in einer späteren Bildungsform aufzeigen.

Es hängt dies mit dem wesentlichen eigenthümlichen Charakterzug der zoroastrischen Religion zusammen. Die

andern arischen Mythologien (vedische, hellenische, germanische) sind das Erzeugniss des religiösen Denkens und Lebens eines ganzen Volkes, sie sind durch eine lange Reihe von Jahrhunderten nach und nach ausgearbeitet worden, indem im Laufe der Zeiten immer reichlicher Stoff sich anhäufte. Aber eben diesem allmählichen Anwachsen gemäss und wegen der Verschiedenartigkeit der zusammenwirkenden Elemente und Geschlechter bilden sie immer nur ein lose zusammenhängendes Ganze. — Anders die zoroastrische Religion. Sie ist die Conception Eines Mannes, eines gewaltigen Geistes, der von Einem, ihn beherrschenden Grundgedanken aus ein in sich geschlossenes System entwickelte. Wenn er dabei die religiösen Traditionen seines Volkes als Material für seinen Bau gebrauchte, so that er es doch immer nur so, dass er die von ihm vorgefundenen Göttergestalten und Glaubenslehren seiner Grundidee gemäss umbildete und das ganz Unverträgliche ausschied. Nun Kern und Stern der zoroastrischen Religion ist die Idee von Ahura Mazda, dem weisen Schöpfer aller guten Dinge, der lauter Licht und Leben ist, und alle Finsterniss, alles Uebel von Grund aus verabscheut. Wir müssen daher schon zum Voraus erwarten, dass eine Gestalt, wie die des Yama, in welchem die altarische Tradition eine wesentliche Verbindung und beständige Abwechselung von Licht und Finsterniss, von Leben und Tod verkörpert hatte, nur unter Voraussetzung tiefgehender Umwandlung in dem Glaubenssystem Zoroasters Aufnahme und Duldung finden konnte. Diese Annahme wird sich auch vollauf bewahrheiten. Doch muss zu dem eben Gesagten sogleich noch die Beschränkung beigefügt werden, dass viele naturalistische Züge Yima's, die Zoroaster selbst wohl bei Seite gelassen oder absichtlich ausgemerzt hatte, schon so tief im Volksglauben eingewurzelt waren, dass sie im weiteren Verlauf wieder auftauchten und den eigenthümlichen Lehren des grossen Propheten, mit denen sie vielleicht nicht zusammenstimmen wollten, wieder sich beimischten. Die Yashts geben uns mancherlei Beispiele von ähnlichen Erscheinungen in Betreff Mithra's, Thwâsha's (hvadhâto) etc.

Yima. Von der Abstammung Yima's als des Sohnes

des frommen Vivaṅhâo haben wir schon gehandelt (unter Vivasvat. Vivaṅhâo).

Wir gehen daher sofort über, das eigenthümliche Wesen und Wirken Yima's, wie die iranische Sage es uns vor Augen malt, näher darzulegen. Eine eingehende, lebensvolle Schilderung von Yima's Charakter und Herrschaft gibt uns das zweite Capitel des Vendidad. Dort wird uns Folgendes erzählt: „Nachdem Zarathushṭra an Ahura die Frage gerichtet, welchem Menschen er zuerst seine (Ahurische) Lehre geoffenbart habe, antwortete ihm der Gott, mit Yima habe er, ausser Zarathushṭra, zuerst geredet und denselben aufgefordert, Verkündiger und Träger seiner Lehre zu sein. Da Yima diesen Auftrag abgelehnt, weil er hierzu weder begabt noch gelehrt genug sei, so habe er von demselben verlangt, „Erhalter, Beschützer und Beaufsichtiger seiner Geschöpfe" zu sein. Diesen Beruf habe Yima auf sich genommen und seiner Zusage die Worte beigefügt: „Nicht soll unter meiner „Herrschaft kalter Wind noch Gluthhitze sein, nicht Plage noch Tod". In Folge dieser Einwilligung habe Ahura dem Yima als Insignien der Königsherrschaft, die er ihm übertragen, einen goldenen Speer[1] und ein goldverziertes Schwert[1] gegeben (çufrâm zaranaënîm astrâm ca zaranyo-paëçîm). Zuerst wurden dem Yima 300 Jahre (al. Landstriche) gewährt, während deren „die Erde mit Menschen, Schafheerden, Rindern, Vögeln, Hunden und hellleuchtenden Feuern sich anfüllte." Darauf aufmerksam gemacht, dass für die zunehmende Menge kein Platz mehr sei, „schritt Yima rasch vor gegen die Sterne hin um Mittag der Sonnenbahn entlang. Er fuhr über diese Erde hin mit dem goldenen Speer (Pflugschaar), er stiess in sie hinein mit dem Schwert, indem er also sprach: „„Sei (mir) hold, heilige Armaiti, beuge dich vorwärts und auseinander, zum Tragen (al.: o Amme) von Rindern, Rossen und

[1] Diese beiden Worte çufrâm, astrâm werden sehr verschieden übersetzt. Haug „a golden sword and a goad decorated with gold". Spiegel in Eran. Alterth. „Speer und Schwert", in „Die arische Periode Seite 244 „Ring und Schwert". Harlez „soc (charrue) d'or et un aiguillon fait d'or". Roth sagt: „goldene Wanne und ein aus Gold gebildeter Stachel".

Menschen.“ Hierauf dehnte sich die Erde um ein Drittel aus, nach 600 Jahren in Folge abermaliger Ueberfüllung um 2 Drittel, und endlich nach 900 Jahren um 3 Drittel, so dass sie nun gerade doppelt so gross wurde, als sie ursprünglich gewesen war.

Diesem ausführlicheren Bericht des Vendidad über Yima liessen sich noch mehrere andere Stellen des Avesta anfügen, die uns alle Yima's Wesen und Wirken in ganz demselben Lichte darstellen. Dieselben charakteristischen Merkmale, die im Vendidad in Form einer geschichtlichen Erzählung Yima beigelegt werden, finden wir in Form einer Bitte, die Yima an den Gott des Windes, Vayu, richtet, in Ram Yasht 15. 16:

v. 15. „Ihm (Vayu) opferte Yima von der hohen Hukairya aus auf einem goldenen Thron, auf einem goldenen Teppich mit einem zusammengebundenen Büschel (Barçman), mit überströmender Fülle.“

v. 16. „Diese Gabe erflehte er: Gib mir, emporbringender Vayu, dass ich sei der majestätischste von denen, die geboren worden, der die Sonne anschauende (Sonnengleiche) unter den Menschen; dass ich durch meine Herrschaft die Menschen und Heerden nicht sterbend, die Pflanzen und Wasser nicht vertrocknend, und die Nahrung unversieglich mache. In Yima's glücklichem Reiche ist nicht Kälte gewesen, nicht Gluthhitze, nicht Alter, nicht Tod, nicht von den Dämonen hervorgebrachter Neid.“

Ganz ähnlich lautet die Bitte Yima's an die Anâhita, Aban Y. 24:

„Ihr opferte Yima der glänzende, der heerdenreiche, von der hohen Hukairya herab mit 100 Rossen, mit 1000 Rindern und 10,000 Kleinvieh. Hierauf erflehte er diese Gabe: „Gib mir, gute, heilsamste Anâhita, dass ich der oberste Herrscher sei über alle Länder, über Dämonen (daëvas), Menschen, Zauberer, Pairikas, Feinde, Blinde und Taube, dass ich forttrage von den Dämonen beides Gedeihen und Heil, beides Mästung und Heerden, beides Freude und Ruhm“.

Das Gebet Yima's an die Drvâçpa schliesst mit den Worten:

„. . dass ich Unsterblichkeit hintrage zu Mazda's Geschöpfen, dass ich wegnehme von Mazda's Geschöpfen beides Hunger und Durst, heissen und kalten Wind tausend Jahre lang.“

Wenn wir nun einen prüfenden Rückblick werfen auf die verschiedenen angeführten Stellen, so müssen wir vor Allem noch einmal die schon oben ausgesprochene Thatsache feststellen, dass Yima im Avesta nirgends mehr als Naturgott

auftritt, sondern als ein Mensch, als einer „derer, die geboren“ (zâtanâm), als einer „der Menschen“ (mashyanâm), aber allerdings als ein Mensch, der der mythischen Urzeit angehört, der, unter allen Menschen hoch erhaben, oft fast einzig dasteht, und durch seine ganze Erscheinung und Wirksamkeit den alten Naturgott hindurchscheinen lässt. Wenn im Veda Yama als der erste Mensch, als der Ahnherr und Stammfürst aller Menschen erscheint, so ist diess etwas anders bei dem Yima des Avesta. Dieser wird als der erste Herrscher der ganzen Erde (cf. Vend. 2. Aban Y. 24), später nur als der König Iran's dargestellt. Vor Yima (so sein Vater Vivañhâo, der auch nur Mensch ist Yaçn. IX, 4) und neben ihm werden schon von Anfang an viele Menschen als vorhanden, d. h. als von Ahura Mazda geschaffen“ angegeben. In Yaç. IX werden ihm selbst 2 andere Könige Iran's: Haoshyañha und Takhma urupa vorangestellt. Noch mehr. Der vedische Yama ist der „König“ aller Menschen, weil sie alle von ihm abstammen (cf. RV. X, 135, 1 ni viçpatiḥ pitâ; cf. auch VII, 33, 4) er ist ihr Herr und Haupt vermöge seines eigenen persönlichen Rechtes, das ihm als dem Erzeuger zukommt, sofern das natürliche Familienrecht in alten Zeiten dem Vater unbedingte Vollmacht über Leib und Leben seiner Nachkommen übertrug. Nicht so der iranische Yima. Nicht durch sich selbst ist er Herrscher der Erde, und vor Allem der Menschen. Er wird Herrscher durch die feierliche Uebertragung der Herrschaft von Seiten Ahuras (cf. Vend. 2, 7). Sein Beruf ist nicht der eines Religionsstifters,[1] Beruf, den Ahura ihm zwar anbietet, den er aber im Gefühl seiner eigenen Unzulänglichkeit selbst ablehnt; die wahre Gottesoffenbarung war nach der iranischen Sage das eigenthümliche Vorrecht Zarathushtras. Yima's Aufgabe ist nicht, für die geistigen religiösen Interessen der Menschheit zu sorgen, sondern ihres physischen Wohlergehens sich anzunehmen. Er hat es nicht mit ihrem Verhältniss zur Gottheit zu thun, sondern ihre Herrschaft über die Natur zu fördern.

Fassen wir nun einmal vor Allem die Person Yima's

[1] Vergl. hierüber Roth's Abhandlung Z. D. M. G. III.

in ihrem eigenthümlichen Wesen, und die Thaten ins Auge, die er aus eigener Kraft für die Menschheit vollbracht hat.

Seine Fürsorge für das materielle Wohlsein der Geschöpfe Ahuras will er, wie er selbst sagt, vor Allem dadurch zeigen, dass unter seiner Herrchaft „nicht kalter Wind, nicht Gluthhitze, nicht Plage, nicht Tod sein werde“. Dieselben Merkmale der Herrschaft Yima's werden auch sonst noch in mehreren Stellen des Avesta aufgeführt. So Yaçna IX, 5 Ram. Y. 16. Gosh. Y. 9. 10. Wenn in den Yasht-Stellen Yima von göttlichen Mächten die Fähigkeit zur Abwehrung von Kälte und Gluth, von Leiden und Tod erfleht, so wird im Vendidad (und im Yaçna IX) die Sache so dargestellt, als ob Yima sich anheischig mache diese Wirkungen aus eigner Macht hervorzubringen; denn erst nachdem er die Zusage gemacht, alle diese Uebel von Ahura's Geschöpfen abzuhalten, wird er von Ahura zum Herrscher der Erde eingesetzt und mit königlichen Insignien ausgerüstet. Dass nun aber ein einfacher Mensch nicht „kalten Wind und Gluthhitze, Plage und Tod“ von den andern Menschen fernhalten kann, ist klar. Es ist dies eben ein Punkt, wo der alte Naturgott noch durch diese menschliche Hülle hindurch sich verräth. Und was für ein Naturgott könnte die angegebenen Uebel abhalten, welch' anderer als der Sonnen-Gott der Frühlingszeit? — Charakteristisch für das Klima Iran's ist eben der schroffe Contrast zwischen der strengen Kälte des Winters, wie sie im N.O.-Rand besonders durch häufige furchtbare Schneestürme hervorgebracht wird, und der unerträglichen Hitze des Sommers, während dessen die nackten Sandflächen und Felsgebirge des Landes, von den Sonnenstrahlen erhitzt, in einen wahren Glühofen verwandelt werden. Mitte inne zwischen diesen beiden Extremen liegt der Frühling, der in den oberen Thälern des Syr Daria, des Serafschan und des Oxus durch seine wunderbare Schönheit und Milde berühmt ist. Der Amerikaner Schuyler, der im letzten Jahrzehnt in Begleitung des russischen Statthalters Tschernajeff Turkestan durchreiste, sagt in seinem Reisebericht, dass im unteren Sir Darya-Thal im Winter sehr heftige Winde

herrschen, und eine Kälte von — 28° R. (bei Perowsky), während im Sommer 30°; südlich von Taschkend im Serafschanthal — 16° R. im Winter, und 34° im Sommer. Dagegen rühmt er den Reiz des dortigen Frühlings, dessen Anfang er dort selbst mit ansah. So sagt er (I, 296) von der Gegend zwischen Tashkend und Choshend: „Die Gärten machen die Schönheit dieses Landes aus . . . Im Frühlingsanfang sind die Umgebungen der Stadt und das Thal (des Syr Daria) eine Masse von Weiss und Roth mit Mandel-, Pfirsich-Kirschen- und Apfelblüthen, die die ganze Gegend auf viele Meilen im Umkreis mit Wohlgeruch erfüllen. Diese Gärten sind der Lieblingsaufenthalt der Einwohner im Sommer. Nirgends sind die Obstfrüchte reichlicher und schmackhafter . . ." Von Shahri-sebs (grüne Stadt") sagt er „diese Thäler sehen eher wie Wälder als wie Städte aus wegen der grossen Menge von Gärten und Obsthalden". Wer denkt nicht bei solchen Schilderungen unwillkührlich an das Varem Yima's und an die Beschreibung seiner glückseligen Herrschaft?

Für den Zoroastrier, welcher in Ahura den alleinigen Urheber der guten Schöpfung anbetete, musste sich mit Nothwendigkeit die Frage aufdrängen, wie beschaffen denn die Welt sein musste, so wie sie ursprünglich aus den Händen des reinen, guten Schöpfers Ahura hervorgegangen war. Es konnte unmöglich ihr ursprünglicher Zustand ganz derselbe sein, wie der jetzige, in welchem so viele leibliche und geistige Uebel vorhanden sind. Da musste dem Zoroastrier der Gedanke nahe liegen, die Urzeit der Schöpfung unter dem idealisirten Bild des Jahresanfangs d. h. des Frühlings, der schönsten und glückseligsten Jahreszeit seines Landes, sich zu veranschaulichen. Der Jahresanfang fiel nach iranischer Zeitrechnung auf den 15. März. An diesem Tag soll Yima nach der Sage des Landes ein allgemeines Freudenfest, Nauroz = Neujahrsfest eingesetzt haben, ein Fest, welches die Eingebornen nach dem Zeugniss der Reisenden noch bis auf den heutigen Tag feiern und immer auf den alten königlichen Heros ihrer Sage, Yima, zurückführen. Wir sehen also deutlich, wie die iranische Sage Yima ausdrücklich in

Verbindung bringt mit dem Jahresanfang, der von jeher in Iran mit dem Frühlingsanfang sich gedeckt hat. Der Indier betrachtete die aus dem Winterschlaf wiedererwachende Frühlingsnatur als ein Symbol des aus dem Todesschlummer wieder entstehenden Lebens im Jenseits. Wenn so sein Blick vorwärts der Zukunft entgegen gerichtet war, so schaute der Zoroastrier rückwärts und verglich den Jahresanfang mit dem Weltenanfang, und Yima, der Sonnengott des Frühlings, wurde der erste mythische Herrscher der Urzeit, der Urheber des anfänglichen paradiesischen Zustandes der Erde, wie der Frühling die herrlichste Wonnezeit in Iran ist.

Zu dem Gesagten fügen wir nun weitere Beweise hinzu, die uns in Yima den alten Sonnengott erkennen lassen. Wir entnehmen sie einigen Beiwörtern, welche wiederholt an verschiedenen Stellen dem Yima beigelegt werden.

Wenige Worte zuerst über yimo khshaëto. khshaëto kommt von einer Wurzel khshiṭ, die zugleich „glänzen“ und „herrschen“ zu bedeuten scheint. Man vergleiche den engen Zusammenhang dieser beiden Ideen in der scr. Wurzel râj. So übersetzen die Einen khshaêta mit rôshanî „glänzend“, Andere, wie Nerioseng, mit svâmin „Herrscher“. Bemerkenswerth ist nun, dass im Avesta khshaëta besonders häufig[1] gerade von Yima und von der Sonne hvare als Epitheton ausgesagt und mit dem letzteren dieser beiden Namen selbst zu Einem Worte verschmolzen wird. So yimo khshaëto Vendd. 2, 43. 19, 35. Yt. 19, 31. 35. 10, 143 im Neup. Ein Wort Djemshed. hvare kshaëtam vend. 19, 93 (hvare khshaëtahe y. 22, 26) etc. Neup. khurshed.

Bedeutsamer sind aber noch zwei andere Beiwörter, die in zwei Stellen des Avesta in unmittelbarer Aufeinanderfolge dem Yima beigelegt werden: „hvarenañhaçtemo zâtanâm, hvare dareça mashyanâm“. Yac. 9, 14. Yt. 15, 16.

hvarenañhaçtemo[2] superl. von hvarenôñhvant, deriv. von hvarenañh, welches von hvare Sonne (√hvar sansc. svar

[1] Das Beiwort kshaëta ist 4 Mal von Apâm napâs Yaç. 2, 21, Yasht 5, 72. 19, 52. 2, 9; 3 Mal mit den Ameshaçpands; 5 Mal von Yima ausgesagt.

[2] Geldner („Drei Yasht“ 4) liest: hvareñuhastemo.

leuchten). herkommt und „Sonnenglanz“ bedeutet. Dieses Wort hvarenaŭh hat in der iranischen Sage einen eigenthümlichen Sinn gewonnen, es bezeichnet eine geheimnissvolle, in Form eines Nimbus[1] von Sonnenglanz gedachte Macht, welche dem Besitzer ausserordentliche Erkenntniss und Thatkraft mittheilt und ihm ein den Andern imponirendes Ansehen verleiht, sodass sie ihm sich willig unterordnen. Im Avesta werden nun zweierlei Arten von hvarenô erwähnt, ein hvarenô aryanem, welches ein allen Ariern als solchen zugehöriges unveräusserliches (ahvaretem) Gemeingut ist, und dann speciell ein hvarenô kavaëm der Majestätsglanz der Könige oder anderer ausgezeichneter Männer, wie Zarathushtra. Diese eigenthümliche Bedeutung des hvarenô scheint auf der Grundanschauung zu beruhen, dass die Arier sich als Abkömmlinge der Sonne[2] betrachteten, und eben in dieser Abstammung von der Sonne, von der gleichsam noch eine Ausstrahlung ihnen innewohnt, den Grund ihrer geistigen Ueberlegenheit über andere Völker erkannten. Den Königen als den Häuptern und Repräsentanten des arischen Stammes, schrieb man noch ein ganz besonderes Maass dieses Sonnenglanzes und der darin begründeten Kräfte zu. Man vergleiche hiermit nur was wir oben über die indische Anschauung von der Seele als einer Ausstrahlung der Sonne gesagt haben und über Yama, der zuerst als Sonnengott, dann als Erstling und Stammfürst der Menschen aufgefasst wurde.

[1] Dem hvarenô des Avesta entspricht das np. khurah, von welchem Vullers folgende Definition gibt: „divinum lumen mentem humanam illuminans, per quod alii aliis dominantur et prosunt, per quod artes et artificia discere possunt et per quod regibus magnis et justis vis propria tribuitur“.

[2] Der Bundehesh, citirt in Wind. Z. St. 213, sagt:

„Von der Beschaffenheit der Menschen ist im Gesetz gesagt: Gayumart liess beim Sterben Samen. Dieser Samen wurde im Laufe des Lichtes der Sonne gereinigt.“

„.... Hierauf als die beiden ersten Menschen aus der Pflanzengestalt zur Menschengestalt gewachsen waren, kam jener Glanz geistiger Weise in sie, welcher die Seele ist.“

Was hier von den „Menschen“ gesagt ist, gilt natürlich zunächst von den Iraniern.

An dem königlichen Majestätsglanz (hvarenô kavaëm) hatte nun nach der iranischen Sage auch Yima Theil; ja von ihm heisst es gerade, dass er hvarenañhaçtemo sei, dass er das hvarenô den königlichen Sonnenglanz im vollsten Maasse besessen habe. Diese superlative Auszeichnung theilt Yima nur noch mit Ahura Mazda und mit Zarathushṭra. Offenbar gehört die Anwendung des hvarenañhaçtemo auf diese beiden letzteren Namen der zoroastrischen Periode an. Es ist ja ganz dem Grundprinzip Zoroasters gemäss, dass er dem Ahura als dem einzigen Urheber alles Guten auch das hvarenô kavaëm und die ihm innewohnenden Gaben im vollsten Maasse zuschrieb[1] Yt. 1, 12 und ihn als den wahren Schöpfer desselben (mazdadhâtem Yt. 13, 65. 19, 70) ansah. Dass die Anhänger Zoroasters auch ihrem Religionsstifter, als dem Träger der höchsten Offenbarung Ahura's, die superlative Begabung mit hvarenô beilegten, scheint mir ganz natürlich; so Yt. 19, 79. — Allein die Idee des hvarenô aryanem und hvarenô kavaëm gehört ohne Zweifel der vorzoroastrischen, altarischen Zeit an. Durch das Prädikat hvarenañhaçtemo, „welcher am meisten hvarenô (kavaëm) hat", wurde Yima als der vollendete Typus eines iranischen Königs, ja als der Ahnherr aller iranischen Königsgeschlechter dargestellt. Diese Auffassung Yima's ist auch ganz klar im Afrin-Zartusht ausgesprochen. In dieser Segensformel, welche Zarathushṭra nach der Tradition über den König Vîstâçpa ausgesprochen haben soll, wünscht der Prophet dem König (Afrin Zart. 3), dass er „so reich an Sonnenglanz, wie Yima der glänzende (Herrscher), der heerdenreiche", („hvarenahañtem yatha yo yimo khshaëto hvânthwo"), so erfinderisch an tausend Hilfsmitteln, wie der böse Azhi dahâka, so gewaltig und stark wie Kereçâçpa sei." Das hvarenô (kavaëm) ist Kennzeichen und Bedingung eines ächten iranischen Königs und gerade der Besitz dieses hvarenô, und zwar in höchster Fülle ist nach der eben citirten Stelle der eigenthümliche Charakterzug des Yima. Damit wird Yima eben als das ideale Vorbild

[1] Yt. 1, 12 sagt Ahura von sich selbst: „hvarenañhaçtema nâma ahmi".

und der Stammvater der iranischen Könige bezeichnet. Als solchen erweist ihn die erste glückselige Periode seiner Herrschaft und sein Varem. Von ihm wurden ja auch die wichtigsten Königshäuser Iran's abgeleitet, das von Zabulistan durch seine Ehe mit Peritchereh, das des Feridun, sowie das der Çama (Kereçâçpa und Rustem). (cf. Windischman Zor. St. 35. 36.) Wenn wir nun mit dem eben über Yima Gesagten die Entwicklungsphasen des ganz analogen indischen Yamamythus vergleichen, sollte es da als eine zu gewagte Vermuthung erscheinen, in der superlativen, einzigartigen Begabung Yima's mit dem königlichen Sonnenglanz (hvarenô) und den in derselben begründeten Kräften eine Nachwirkung des ursprünglichen Charakters Yima's als eines altarischen Sonnengottes zu erkennen?

Diese Vermuthung wird fast zur zweifellosen Gewissheit erhoben durch das andere Epitheton, das zugleich mit hvarenañhaçtemo zâtanâm dem Yima beigelegt wird, nämlich „hvare-dareça mashyanâm".

Man hat hvare dareça indentifizirt mit dem scr. svardṛç; dieses letztere hat einen doppelten Sinn; bald ist es soviel als: „die Sonne sehend", d. h. dieses irdische Leben geniessend, vgl. damit: sûryam dṛçe und in diesem Sinne wird es von noch lebenden Menschen gebraucht; bald aber bedeutet es auch „das Svar, das himmlische Licht sehend", und dient zur Bezeichnung der Götter. Allein weder die eine noch die andere dieser beiden Bedeutungen von svardṛç passt für die Stellen des Avesta, in denen hvare dareça vorkommt. Einmal hvare bezeichnet niemals im Zend die „himmlische Lichtwelt", noch die jenseitige Glückseligkeit, wie sie der Inder mit dem svar zusammendachte. Diese Idee des himmlischen Lichtreiches würde der Zoroastrier etwa mit raocâo anaghra (cf. Yt 22, 15) ausdrücken. Im Zend bedeutet hvare ausnahmslos „Sonne". So übersetzen denn auch viele hvare-dareça mit „die Sonne sehend". Allein „die Sonne sehend" sind alle lebenden Menschen, während offenbar dem Yima mit hvare-dareça mashyanâm ein Vorzug vor den übrigen Menschen zugeschrieben werden soll. Roths Uebersetzung „der glanzvollste der Geborenen, der die Sonne sehenden

Menschen“ „geht nicht wohl an; es müsste da eine gänzliche Vernachlässigung der Casus-Endung des Adj., welches gemäss der Form seines Substantivums im Gen. plur. stehen sollte, angenommen werden. Solche grammatische Nachlässigkeit kommt nun allerdings im Avesta oft vor, allein hier ist sie nicht zulässig. Offenbar findet hier ein Parallelismus statt zwischen hvarenañhaçtemo und hvaredareça, und ebenso zwischen zâtanâm und mashyanâm. Desshalb haben Andere das Wort hvare-dareça in dem Sinn verstehen wollen „der in die Sonne sehen könnende, d. h. derjenige unter den Menschen, welcher ohne Blendung in die Sonne hineinsehen konnte. Wenn diese Auslegung irgend einen vernünftigen Sinn geben soll, so muss hvaredareço Yima als einen solchen bezeichnen, der wegen seiner Wesensverwandtschaft mit der Sonne das Hineinschauen in das Licht der Sonne vertragen konnte, wie kein anderer Mensch.[1]

Demnach würde diese Erklärung von hvare-dareço mashyanâm zuletzt, freilich auf einem etwas künstlichem Umweg, dahin führen, eine engere Wesensbeziehung Yama's zur Sonne zu statuiren. Zu demselben Ziel mögen wir nun aber, wie mir scheint, auf eine einfachere, ungezwungenere Weise gelangen, indem wir hvare-dareça mit „Sonnengleich“ erklären.

Streng genommen entspricht dem (svar-)dṛç das avestische dareç, welches sich wirklich in der ersteren Bedeutung „sehend“ vorfindet, Yt. 19, 94. Das avestische dareça entspricht genauer dem scr.-dṛça, welches eigentlich subst. = Aussehen ist, und in possessiven Compositis soviel als „Aussehen habend“, „gleich, ähnlich“ bedeutet, so z. B. in bhagavaddṛça „dem Herrn (= dir) ähnlich“ etc. Auf Grund dieser Analogie lässt sich hvare-dareça mit „der Sonne gleich, ähnlich“ wiedergeben. Haug übersetzt „sunlike.“ Bei dieser Auslegung scheint mir in dem Epitheton „sonnengleich“, das dem irani-

[1] Es galt also auf Yima in ganz ausnehmendem Sinne das Wort Göthes anzuwenden:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft
Wie könnte es sonst die Sonn' erblicken.“

schen König Yima gegeben wird, eine deutliche Spur des alten Sonnengotts Yima sich zu verrathen.

Schliesslich zum Beweis der ursprünglichen Sonnennatur Yima's möchte ich noch auf einige Züge hinweisen, die er mit Mithra, dem Gott des Sonnenlichtes gemein hat.

Von Yima haben wir in Vendd. II gehört, wie er als Herrscher der Erde dort einen glückseligen Zustand herstellt, in welchem es weder kalten Wind noch Gluthhitze noch Tod gab. „Zu gleicher Zeit waren dort Sonne, Mond und Sterne sichtbar." Ganz ähnlich heisst es von Mithra Yt. 10, 49 ff.: „Wir verehren Mithra, für welchen Ahura Mazda der Schöpfer einen weiten, hellleuchtenden Wohnsitz geschaffen hat auf dem Gipfel der Haraberezaiti, wo es weder (Wechsel von) Tag und Nacht, weder kalten Wind noch Gluthhitze noch Krankheit, Ursache mannigfachen Todes, noch von den Daëvas hervorgebrachte Unreinheit gibt.

Weiter von Yima und von Mithra wird die Darbringung eines feierlichen Opfers auf dem Hochgebirge der Haraiti oder auf einem Gipfel derselben, auf der Hukairya (Yt. 10, 88) ausgesagt.

Yima's opferwillige Frömmigkeit wird gerühmt mit den Worten Yt. 5, 24 ff.: „Ihr (der Anâhita, Göttin der Gewässer) opferte Yima der glänzende (Herrscher), der heerdenreiche, von der hohen Hukairya aus (höchster Berggipfel der Hara) mit 100 männlichen Pferden, mit 1000 Rindern und 10000 Schafen". — Aehnlich heisst es von Mithra Yt. X, 90: „Mithra brachte zuerst die Homaspende aus in einem sternengeschmückten himmlischen Gefäss auf der Hara." [1]

Wir kehren zum Bericht des Vendidad zurück.

Nachdem wir das eigenthümliche Wesen der Person Yima's und die Wohlthaten, die er vermöge seiner eigenen Natur und Kraft den Menschen brachte, im Vorangehenden näher dargelegt haben, gehen wir nun dazu über, diejenigen Werke zu besprechen, die er vermöge der ihm als Amtsinsignien von Ahura übergebenen Werkzeuge vollbrachte.

---

[1] Ich füge hier noch weiter an, dass auch Mithra als Todtenrichter erscheint; mit ihm theilten Çraosha und Rashnu das Amt.

Indem Yima sich anschickt, gegen das Ueberfülltsein der Erde Abhilfe zu schaffen, leitet er sein Werk durch einen feierlichen, offenbar symbolischen Act ein. „Da schritt Yima rasch vor gegen die Sterne zu um Mittag längs der Bahn der Sonne.“ Es springt in die Augen, dass wir es hier nicht mit einem blossen Menschen zu thun haben. Es handelt sich um mythische Züge, die an der Person und der Wirksamkeit Yima's, des Herrschers der Urzeit, hängen geblieben sind und eben ein lautredendes Zeugniss davon sind, dass Yima's Wesen ursprünglich ganz anderer Art war. Yima erhebt sich um Mittag d. h. zur Zeit, da die Sonne in ihrer vollen Macht am Zenith prangt, von der Erde gegen die Sternensphäre [1] hin und vollbringt eine den Sonnenlauf nachahmende Bewegung. Dieses Vorschreiten Yima's in der Richtung des Sonnenlaufes ist ohne Zweifel identisch mit dem kreisförmigen Umgang, den dem indischen Ritual gemäss der Opferer nach rechts hin über Mittag herum, als Nachahmung der 3 Vishnu (Sonnen-) Schritte zu vollbringen hatte mit den Worten: „der Sonne Pfad wandle ich nach“ etc. (cf. Hillebrandt Altind. Opfer 173; comp. auch Ind. Stud. XV, 87, Colebrooke Essays 79 ff.). Mit diesem symbolischen Act will Yima gleichsam sagen: „Mein Lebenslauf soll wie der der Sonne sein, mein Wirken, wie das ihrige. Was die am Himmel stehende Sonne thut, will ich auf Erden ausrichten; in ihrer Nachfolge, in ihrer Kraft will ich vollbringen, was ich jetzt vorhabe“. So ist jene Handlung, mit der Yima sein Schaffen beginnt, eine Art erklärende Ueberschrift über die wahre Bedeutung und Tragweite der nachfolgenden Schöpfungen.

Und was that denn Yima? er durchfurcht die Erde mit dem Speer (çufrâm) und durchbohrt sie mit dem Schwert (astrâm). Zwei Worte zunächst über diese Werkzeuge Yima's. çufrâ, von çif Vend. 2, 10, = kship (scr.) werfen, stossen.

[1] Nach iranischer Anschauung war die Erde zunächst von der Sternensphäre umgeben, weiterhin von der Mondsphäre, dann von der Sonnensphäre und endlich von der Sphäre der anfangslosen Lichter. Dieser letzte vierte Himmel entspricht dem indischen svar und galt als der Sitz des ewigen Lichtes, in welchem Ahura thronte.

Ich nehme daher çufrâ = kshipra Wurfgeschoss, Pfeil, Speer. (RV. IV, 8, 8). Es scheint nun, dass ursprünglich ein breitspitziger Speer als Pflugschaar zum Durchfurchen des Feldes diente. Diess ist eben der Fall in unserer Stelle Vend. 2, 10. 30; neup. çupâr = Pflugschaar. Man vergleiche damit das scr. pavîra, ein mit metallener Spitze (pavî) versehener Speer. Nir. 12, 30; davon pavîrant = sowohl „mit einem Speer bewaffnet" Nir. 12, 20 RV. X, 60, 3, als auch „mit (metallener) Pflugschaar versehen Vâj. S. 12, 71. — Was nun astrâ betrifft, so erscheint diese Waffe in der Hand des Priesters Vendd. 18, 28 (astrâm mairîm), wohl um den Dolch, das kurze Schwert zu bezeichnen, mit dem er das Opferthier tödtet; aber sie findet sich auch als ein Mittel zum Anstacheln des Pferdes „açpahe astrâya Vendd. 3, 125. Aehnlich im Scr. ashṭrâ Ochsenstachel, in der Hand des von den Hirten hochverehrten Pûshan RV. VI, 53, 9 ashṭrâ go-opaçâ; 58, 2 ashṭrâm çithiram.

Yima wird in unserem Bericht als der Erfinder des Ackerbaus dargestellt, als derjenige, welcher das erste Pflügen der Erde vollbracht hat. Dieses Pflügen der Erde wird nun sowohl in Bezug auf die Art und Weise des Vollzugs als auch auf den Zweck und Erfolg, den Yima erreichen will, in mythologischer Art als ein Zeugungsact geschildert, den Yima mit der als Armaiti personifizirten Erde vollbringt. Ârmaiti, dasselbe wie die vedische Aramati „die Dienstbereite", cf. RV. I, 66, 5 vom Weib „jayâ iva yonâu aram viçvasmai". Beide, Armaiti (Avesta) wie Aramati (Veda) sind eine Bezeichnung bald der Genie des Gottesdienstes (yaç. 28, 3; 30, 7 etc. RV. VII, 1, 6; 34, 21) bald der Erde (yaç. 17, 53 Vendd. 18, 127; man vgl. kshâmâ „die Geduldige" = Erde). — Mit seinem Durchfurchen und Durchbohren der Erde beabsichtigt Yima, die Erde zu schwängern, zu befruchten, damit sie, indem sie sich ausdehne und auseinanderbreite, mehr Vieh und Menschen tragen, d. h. gebären und nähren möge. Diese Absicht spricht Yima klar aus in seinen Worten zu Armaiti: „Sei mir hold, heilige Armaiti, beuge dich vorwärts und breite dich auseinander, zum Tragen von Rindern, Rossen und Menschen". — Das Pflügen des Landes

als eine Art Zeugung aufzufassen, diese Vorstellung scheint in die hohe Vorzeit hinaufzureichen. Ich erinnere nur an altgriechische Redewendungen, wie die bei athenischen Eheverträgen gebräuchliche solenne Formel: „ἐπὶ παίδων γνησίων ἀρότῳ zum Zeugen (eig. Erpflügen) vollblütiger Kinder". Vergl. Soph. Oed. Tyr. 1497, wo von Oedipus gesagt wird: „τὴν τεκοῦσαν ἤροσεν."

Nach diesen Auseinandersetzungen dürfen wir nun vielleicht einen Schritt weiter thun und sagen, dass das Durchfurchen und Durchbohren der Erde mit dem Speer und dem Dolch eine abbildliche Darstellung vom Eindringen der Strahlen der Sonne in den Schooss der Erde sind, der eben durch jene Sonnenstrahlen befruchtet und zum Tragen von mehr Nahrung und damit von mehr Vieh und Menschen befähigt wird.

Wir haben demnach hier in Yima-Ârmaiti ein Ehepaar bestehend aus dem vermenschlichten Sonnengott und der Erdgöttin. Yima ist der die Vegetation der Erde zeugende Sonnengott. Freilich, sofern er eben ein Mensch gewordener Sonnengott ist, vermag er es nicht mehr aus eigner göttlicher Machtvollkommenheit, sondern nur mittelst der ihm vom guten Gott Ahura anvertrauten wirksamen Werkzeuge. Wir sehen hier die Einwirkung der zoroastrischen Grundlehre, nach welcher Ahura der alleinige Schöpfer alles Guten ist; dieser Idee gemäss ist der ursprünglich rein naturalistische Mythus in die Form, welche er im Vendidad trägt, umgewandelt worden.

Nachdem nun der Urzustand der Erde und der Menschheit, wie er von dem reinen und guten Ahura geschaffen worden, in der Herrschaft Yima's als einer goldnen Zeit ungetrübter Glückseligkeit seinen mythologischen Ausdruck gefunden hatte, so galt es weiter zu erklären, wie die Erde in den nunmehrigen, von so vielen leiblichen und geistigen Uebeln entstellten Zustand gerathen sei. Als Urheber alles in die Welt gekommenen physischen und sittlichen Unheils gilt in der Zoroastrischen Religion ein dem guten Ahura diametral entgegengesetztes Prinzip, das bald Ahi dahâka („die verderbliche Schlange") theils Aŋro Mainyus

(Ahriman) der böse (eig. verengende) Geist heisst. Die jetzige Welt ist ein heisser Kampf zwischen diesen beiden Mächten, Ahura Mazda und Añro Mainyus. Mitten hineingestellt ist der Mensch, der für den Einen oder den andern der beiden Gegner sich entscheiden muss. Sobald nun Yima in der iranischen Mythologie die alte Würde eines Sonnengottes gegen wahrhaft menschliches Wesen und Dasein umgetauscht hatte, so musste auch an ihn die Alternative herantreten: „für Ahura oder für Añro Mainyus“? Er konnte dem guten Schöpfer Ahura treu bleiben, oder aber auch von dem bösen Geist sich verführen lassen. Je nachdem die Sage dem Yima die eine oder die andere Entscheidung zuschrieb, musste sie dessen Mythus in ganz verschiedener Weise ausgestalten. Thatsache ist nun, dass diese beiden möglichen Fälle als wirklich angenommen wurden, dass die Einen Yima dem Ahura treu bleiben, Andere hingegen von dem guten Schöpfer abfallen und dem bösen Geist sich hingeben liessen.

Daher zwei ganz entgegengesetzte, ja einander widersprechende Sagen über Yima's fernere Laufbahn und letztes Lebensende.

a) Die erstere Form der Sage, die durch mehrere Züge als die ältere sich zu erkennen gibt, lässt Yima dem guten Schöpfer Ahura treu anhangen. Nach Verfluss der ersten 1000 Jahre, die unter der Herrschaft Yima's in ungestörter Glückseligkeit verflossen, habe eine feierliche Berathung stattgehabt, zu welcher Ahura mit den Amshaçpands, und Yima mit den besten Menschen sich eingefunden. Da habe Ahura dem Yima das bevorstehende Hereinbrechen des Uebels (Winter, Ueberschwemmungen) angekündigt und ihm angerathen, er solle, um der Gefahr zu entgehen, an einem entlegenen Ort für sich und die Seinen ein nach aussen abgeschlossenes Vara (Garten) bauen, und dorthin die Samen der besten Bäume, Thiere und Menschen bringen. Diesen Rathschlägen Ahura's gemäss habe Yima an einem unbekannt gebliebenen Ort einen wohlumhegten Garten (vara) angelegt. „Nicht ist dort üble Nachrede oder Streit, nicht Verletzung, nicht Armuth, nicht Betrug, nicht Kleinheit, nicht Verkrüm-

mung, nicht Missbildung der Zähne, nicht eine Gestalt, die das Maass des Körpers überschreitet, nicht irgend ein anderes der Zeichen, die dem Añromanyu zugehören." . . . . „Auf einmal . . . werden dort gesehen Sterne, Mond und Sonne. Sie halten für einen Tag, was ein Jahr ist. In je 40 Jahren wird von zwei Menschen ein Paar geboren, Mann und Frau, ebenso von den verschiedenen Arten Vieh; und diese Männer leben das schönste Leben in diesem Paradies, das Yima gemacht hat."[1] Dieses von Yima angelegte Varem ist im Ganzen nur die auf eine bestimmte Anzahl von bevorzugten Menschen beschränkte Fortsetzung der ursprünglichen seligen Urzeit.

Nach dieser Sage, die jedenfalls in ein hohes Alterthum hinaufreicht (comp. die Art und Weise das Vara zu bauen Vendd. 2, 31. 32) ist Yima durch den besonderen Schutz Ahura's und durch Achten auf dessen rechtzeitige Warnung vor aller Berührung mit dem Uebel gewahrt geblieben. Er hat gar nicht von den von Añro mainyus gewirkten Plagen zu leiden gehabt, indem er sich vor dessen Eindringen an einen fern abgelegenen wohlverwahrten Ort zurückgezogen hatte. — Dieses paradiesische Leben der „besten Menschen" im Vara Yima's gleicht in gewisser Hinsicht dem Eden der Genesis, nur dass es nicht, wie es im letzteren Bericht geschieht, durch die Sünde verloren geht, sondern durch die Fürsorge Ahura's auf immer erhalten bleibt.

Aehnlich ist auch die hellenische Vorstellung von den Inseln der Seligen, wo nach Odyss. 4, 56, der blonde Rhadamanthys[2] wohnt und auserwählte Menschen heitere Tage verleben. Nach der dortigen Darstellung ist nämlich das Elysium (*Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης*) noch nicht ein Wohnort von Verstorbenen, sondern von lebend Ent-

[1] Am Ende der Tage, sagt eine Ueberlieferung, die dieser Form der Sage sich anschliesst, wenn Ahura den letzten entscheidenden Sieg über Ahriman gewonnen haben und vollkommnes Leben auf Erden herstellen wird, dann wird auch Yima mit seinen Genossen aus seinem Varem hervorkommen und, mit den übrigen guten Menschen vereinigt, ewiger Glückseligkeit sich erfreuen.

[2] Rhadamanthys = Yama s. weiter unten.

rückten, eine besondere Bevorzugung Einzelner, die auf diese Weise der Trennung von Leib und Seele durch den Tod überhoben werden. — comp. Preller, Gr. Myth. I, 670.

b) Ganz verschieden lautet nun aber eine andere Form der Sage.

Diese lässt Yima auch nach dem Eindringen des bösen Princips seine Herrschaft über die Erde und ihre Bewohner eine Zeit lang noch ausüben. Anfangs kraft des königlichen Majestätsglanzes (kavaëm hvarenô) habe er nicht nur über alle guten Geschöpfe Ahura's reiche Segnungen ausgegossen, sondern auch alle Anhänger und Diener des bösen Geistes seiner Obmacht unterworfen. So heisst es ausdrücklich in Yt. 19, 31 ff.:[1]

„Wir verehren den mächtigen . . Majestätsglanz, | welcher sich zugesellte dem heerdenreichen Fürsten Yima | , dass er über eine lange Zeit | auf der (siebentheiligen) Erde herrschte | über Dämonen und Menschen, | über Zauberer und Hexen | , Tyrannen, Weise und Gottlose[2] | , welcher vor den Dämonen schützte | sowohl Besitz wie Vermögen | sowohl Futter wie Heerden | sowohl Sättigung wie Esslust |, durch dessen Herrschaft der Essende | beiderlei Speisen unerschöpflich hatte. | Und Thier und Mensch starben nicht | , Und Wasser und Kräuter vertrockneten nicht | durch seine Herrschaft."

In dieser Stelle sind allerdings dem Yima zwei andere Könige Haoshyaŋha und Takhmôrupa vorangestellt, — es ist nicht klar aus welchem Grunde, — allein jedenfalls gehören diese beiden mythischen Persönlichkeiten einer viel späteren Zeit an und ausschliesslich der iranischen Mythologie.

Mit Yt. 19, 31 vergl. auch Yt. 5, 24 ff., wo Yima als Lohn für sein Opfer von Anâhita erfleht, dass er „oberster Herrscher sei aller Länder, der Dämonen und Menschen" etc.

Der Nimbus von Sonnenglanz, der als Ueberrest seiner einstigen Gotteswürde und als Symbol seiner alle andern Geschöpfe überragenden Herrschermacht in vollster Klarheit (hvarenaŋhaçtemo) Yima's Haupt umleuchtete, mochte Anfangs alle frommen Zoroastrier mit Scheu vor dem Gedanken zurück-

---

[1] cf. Geldner „Drei Yasht" 38 f.

[2] „karafnâm cá" karapan eig. Tauber, der gegen die heiligen Lehren taub ist, sich verstockt.

beben machen, auch ihn, wie alle andern Menschen, durch sittliche Verschuldung in Ahriman's Gewalt fallen zu lassen. Allein je völliger Yima im Fortgang der langen Entwicklung, die sein Mythus durchlief, in die Aehnlichkeit menschlichen Wesens und Lebens hineingezogen wurde, je tiefer das allgemeine, leibliche und geistige, Verderben der Menschheit in seinem ganzen Umfang erkannt wurde, desto mehr musste sich die Frage aufdrängen, ob nicht auch schon Yima, der erste, ideale Herrscher der Urzeit, der Macht des Bösen verfallen sei. Diese Wendung des Mythus konnte sich um so leichter verwirklichen, als sie durch die ursprüngliche Doppelnatur Yima's, wie sie schon in dessen Namen angedeutet liegt, und bei den dem Yima entsprechenden Götter- und Menschengestalten anderer arischer Mythologien bald auf diese bald auf jene Weise zu Tage tritt, in hohem Grade begünstigt wurde (cf. Yama: Gott der Tag- und Nachtsonne, Fürst der Seligen und Gott des Todes; Dionysos s. unten).

Wie dem auch sei, soviel steht fest, dass die (wohl) jüngere, von tiefen ethischen Ideen durchdrungene Ausgestaltung der Sage den Yima sündigen lässt; und je herrlicher zuvor seine Würde und Aufgabe in der guten Schöpfung Ahura's gewesen, desto unheilvoller mussten die Folgen seiner Untreue und Empörung für die ganze Schöpfung im Leiblichen und Geistigen werden.

In Yt. 19, 34 (Fortsetzung der oben angeführten Verse, in welchen die erste Epoche der Herrschaft Yima's, die Zeit seiner segensreichen Regierung im Dienste Ahura's geschildert wird) heisst es weiter:

„Als er (Yima) lügenhafte, unwahre Rede an den Sammelort brachte, da eilte von ihm hinweg der sichtbare Majestätsglanz in Gestalt eines Vogels. âat yat hem aëm draoghem vâcem aŋhaitîm cinmâni paiti baraiti."

Vgl. Vendd. 2, 6 (Glosse): „er ward sterblich mit seiner Zunge". Das Vergehen Yima's ist, nach der Darstellung des Avesta, Lüge; diese ist für den Zoroastrier die Sünde par excellence, die Quelle aller anderen Fehler und Laster; das Nichtseiende (cf. aŋhaitîm). Wie Mithra, der Gott des Sonnenlichts, der Gott der Wahrheit ist, so ist druj, Trug, die Bezeichnung

weiblicher Dämonen, oder selbst der dämonischen Macht im Allgemeinen, fast = Ahriman cf. Yt. 11, 14. Unser Text beschuldigt Yima, dass er nicht bloss für sich selbst Unwahres dachte und sann, sondern auch vor[1] Anderen Unwahrheit vorbrachte und sie dazu verführen wollte. Worin die Lüge Yima's bestand, sagen die Avestatexte nicht. Firdusi (in seinem Shahname) sowie andere spätere Schriften bestimmen dieselbe näher als Selbstvergötterung.

Yima, sagen diese späteren Ueberlieferungen, ward durch das Glück, das er um sich her verbreitete, hochmüthig, er betrachtete sich nicht mehr als das Werkzeug Gottes, welcher durch ihn wirkte, sondern schrieb sich selbst das Verdienst seiner glücklichen Regierung zu, er hielt sich selbst für einen Gott und wollte, dass ihm von Seiten seiner Unterthanen göttliche Ehren erwiesen werden. Wie gut diese Ansprüche auf göttliche Würde und Verehrung von Seiten Yima's zu der von uns weiter oben dargelegten Ansicht von seinem ursprünglichen Charakter eines alten Sonnengottes passen, springt von selbst in die Augen und bedarf keiner weiteren Begründung.

Fassen wir nun die Folgen der Lüge (Sünde) Yima's ins Auge.

In Yt. 19, dessen Bericht wir oben angeführt haben, heisst es weiter v. 34:

„Da eilte von ihm hinweg der sichtbare (Sonnen-) Majestäts-Glanz (vaënemnem hvarenô) in Gestalt eines Vogels. Als der Majestätsglanz an ihm nicht (mehr) sichtbar[1] war, ward verstossen (vom Königs-

---

[1] Windischm. (Z. St. 28) sagt, mit cinmâni könnte auch die Brücke cinvat gemeint sein, an welcher jeder Verstorbene von seinem Leben Rechenschaft geben musste, um in das Reich des himmlischen Lichts und ewiger Freude eingehen zu können. Sehr unwahrscheinlich. Offenbar hat Yima nach der iranischen Sage schon in diesem Leben gesündigt und desshalb so kläglich geendet.

Geldner (Dr. Y. 34) übersetzt: Als er verlogener Rede sich schuldig machte.

[2] Justi: „als er den Majestätsglanz nicht mehr sah". Er nimmt avaëno in act. Sinne = nicht sehend.

Geldner (Dr. Y.) vermuthet: avaënohvarenâs als Compositum und fasst avaënô = unsichtbar.

throne) Yima, der heerdenreiche Herrscher; es stürzte Yima freudlos und ob seiner bösen Gedanken; er brach (in sich) zusammen ausgestreckt über die Erde hin, (oder er stemmte sich nieder ausgestreckt über die Erde)."

Dieser Satz hat sehr viele Schwierigkeiten, und wird daher auf gar verschiedene Weise übersetzt. Justi: es taumelte Yima betrübt zu den Schlechtdenkenden und fiel bestürzt (çtareto?) zur Erde". Diese Fassung würde sagen, dass Yima den Feinden Ahura's, den Anhängern des Bösen sich angeschlossen habe, dëusmanahyâi wäre collectiv genommen; aber der Dativ als Bezeichnung der Richtung, nach der man sich hin bewegt wäre doch ungewöhnlich.

Harlez: il se livra à de mauvaises pensées (eig. il tomba dans le mauvais penser).

nidârat, ni-dar, entweder = scr. dar bersten, sich spalten; schneiden, reissen, oder = scr. dhar stützen, stemmen.

Geldner übersetzt sehr frei: „ruhelos floh Yima und gebeugt von bösem Gewissen irrte er auf der Erde umher".

v. 35. „Zum ersten Mal entwich der (Sonnen-) Majestäts-Glanz von Yima dem Herrscher hinweg, er ging von Yima Vivañhvant's Sohn in Gestalt des Vogels Vâraghna. „Diesen (Sonnen-) Majestäts-Glanz raffte an sich Mithra, Gebieter weiter Länder, mit scharfen Ohren und tausend Sinnen.

v. 36. Zum zweiten Mal entwich der (Sonnen-) Majestäts-Glanz von Yima hinweg . . . da raffte diesen Glanz an sich der Sohn des Hauses Athwya's, des Heldenhauses Thraëtaona, so dass er der siegreichste (verethravaçtemo) der siegreichen Menschen nächst dem Zarathushtra wurde; welcher erschlug den Drachen Dahâka, mit 3 Rachen, 3 Schädeln, 6 Augen und tausend Sinnen . . .

v. 38. Zum dritten Male entwich der (Sonnen-) Majestäts-Glanz von Yima hinweg.... Diesen Glanz raffte an sich der mannhafte (naremanâo) Kereçâçpa, dass er der Starken stärkster wurde ausser Zarathushtra, ausser der Manneswehr, da sich ihm die gewaltige Manneswehr zugesellte. Die Manneswehr preisen wir, die aufrecht auf den Beinen steht, schlaflos, schnellen Ganges, wachsam ist, welche dem Kereçâçpa sich zugesellt.

v. 40. Welcher erschlug den gehörnten Drachen (azhim çrvarem)....

v. 42. welcher seine geliebte zielende,[1] niederfahrende (?) Holzkeule des Apastanañh trug, wenn er in den Kampf zog etc.

[1] So nach Geldner Drei Y. 21. 26.

Die Doppelnatur Yima's, welche zumal Licht und Finsterniss, Segen und Unheil in sich schliesst, Doppelnatur, die wir überall bei den analogen Göttern und Helden anderer arischer Mythologien antreffen — war dem Zoroastrismus, der Licht und Finsterniss, Gutes und Böses als unverträgliche, sich ausschliessende Gegensätze ansieht, prinzipmässig zuwider. So hat denn auch die erste Form der iranischen Sage ausschliesslich die gute und segenschaffende Wirksamkeit Yima's hervorgehoben und die dunkle, unheilbringende Seite von dessen Charakter ganz wegfallen lassen. Die zweite jüngere Form der Sage lässt wohl beide Seiten, die lichte wie die dunkle, in der Lebensgeschichte Yima's zur Erscheinung kommen, aber sie stellt dieselben nicht als die naturgemässe, normale Entwicklung seines Charakters dar, sondern als eine widernatürliche Verkehrung seines ursprünglichen Wesens und Berufes, indem der Uebergang von der ersten guten und glückseligen Periode seiner Herrschaft zu der zweiten unseligen Periode seines Lebens durch eine schwere sittliche Verschuldung motivirt wird.

Die zuletzt angeführten Avestastellen zeigen uns den Yimamythus in seiner nationalen und von sittlicher Tendenz durchdrungenen Fassung. Die Folge des sittlichen Falles Yima's ist der Verlust des Majestätsglanzes und der Sturz seiner Herrschaft. Der Majestätsglanz, der von Yima entwichen ist, theilt sich fortan in drei Theile; ein Drittel geht wieder in den Himmel zurück und kommt in den Besitz Mithra's; nur zwei Drittel bleiben bei den ferneren iranischen Königsgeschlechtern, ein Drittel bei dem Königsgeschlecht des N.-W., das durch Thraëtaona sich zum Throne aufschwingt und in der Umgegend des Demawend seinen Hauptsitz hat, das letzte Drittel bei dem Königsgeschlechte des S.-O., das Kereçâçpa zum Vertreter hat, und besonders in Segestan und Cabulistan mächtig gewesen zu sein scheint: „Der tiefere Sinn dieser Theilung ist, wie Geldner richtig sagt, „dass Yima's Macht und Ruhm von keinem seiner Nachfolger wieder erreicht wurde".

Windischmann, der die ethische Tendenz des Mythus hervorhebt, sagt (Zor. St. 29): „Da Yima log, so ist es selbst-

verständlich, dass sich Mithra, der Gott der Wahrheit des erst entflohenen Glanzes bemächtigte. Die beiden folgenden werden von jenen Helden ergriffen, welche die Rächer Yima's gegen die Schlange Dahâka sind, von Thraëtaona, der sie schlägt und bindet, und von Kereçâçpa, der sie am Ende der Zeiten tödtet."

Allein dass hinter dieser nationalen Gestaltung des Mythus eine rein naturalistische, physische Form desselben zu Grunde lag, scheint mir aus einzelnen Zügen, die uns die Avestastellen erhalten haben, mit ziemlicher Sicherheit hervorzugehen. — Vor Allem ist bemerkenswerth, dass allem Anschein nach Azhi Dahâka, der Gegner Yima's, der ihn stürzt (cf. ahi RV. I, 51, 4; 52, 10) zunächst die finstere Gewitterwolke bedeutete; in den Avestatexten erscheint er als ein Gehülfe Ahriman's, als ein Ungeheuer „mit 3 Mäulern, 3 Köpfen, sechs Augen, mit tausend Kräften, die übermüthige, teuflische Druks, welche Anro-Mainyus als die mächtigste Druks hervorgebracht hat zum Tode der reinen Lebenden" Yac. 9, 8. — Vergleiche Yt. 19, 46, wo er als Helfershelfer des Ahriman gegen Ahura auftritt zusammen mit Çpityura (= weissbrüstig), dem Zerschneider Yima's" çpityurem yimokerentem.

Nirgends im Avesti ist Dahâka, wie in der späteren Sage (Shahname etc.), in einen ausländischen, arabischen Tyrannen verwandelt.

Wenn wir nun davon ausgehen, dass Yima ursprünglich ein Sonnengott war, wie wir oben bewiesen haben, liegt es da nicht nahe, in Yima, der nach Yt. 19, 33 „haltlos taumelte und sich über die Erde hin ausgestreckt niederstemmte", eine Beschreibung der am Abendhimmel niedersinkenden Sonne zu sehen? Von Yima, der untergehenden Sonne, geht der (Sonnen-)Glanz über zu Mithra, dem Gott der aufgehenden Sonne, der (nach Yt. 10, 13) „der erste unter den himmlischen Geistern, über die Hara herüberkommt an der östlichen Gegend, wo die unsterbliche Sonne mit ihren schnellen Rossen weilt, welcher zuerst die goldverzierten Höhen ergreift und dann ganz Iran überschaut".

Thraëtaona, oder wie gute Handschriften Vendd. 1, 69

Yç. 9, 24 lesen, Thraëtâna, der das zweite Drittel des von Yima weichenden (Sonnen-) Majestätsglanzes bekommt, scheint mir in nächster Beziehung zu dem vedischen[1] Traitana, Trita zu stehen. Diese beiden Götternamen sind Derivative desselben Wortstammes tar = hinübersetzen, durchlaufen". Thraëtâna ist nichts anders als das patronym. von Traitana. Der letztere sowie Trita, ist der mit Sturm und Blitz sich offenbarende Gewittergott. Die iranische Sage hat die zwei in Trita vereinigten Manifestationen von einander geschieden, und die Wirkungen des (Sturm-)Windes, der durch die Reinigung der Luft heilend sich erweist (cf. RV. IX, 86, 20. V, 9, 8. VIII, 47, 13—15; cf. II, 33, 2. 4, I, 89, 4, Ath. V. VI, 113, 1) dem Thrita, einem der Çâma, zugeschrieben; Vendd. 20. Yaç. 9, 10; dagegen das Schleudern des Blitzes im Kampf mit dem Wolkendrachen hat sie dem Thraëtaona-Thraëtâna zugewiesen Yc. 9, 8; Yt. 19, 37. — In letzterer Beziehung ist der avestische Thraëtâna identisch mit dem vedischen Traitana in RV. I, 158, 5, wo der Dichter Dîrghatamas von sich sagt:

Nicht verschlangen mich die wahrhaft mütterlichen Ströme,
Als (mich) den fest zusammengepressten die Dämonen hinabstiessen.
Als mir Traitana das Haupt entzwei spalten wollte,
da verwundete der Dämon sich selbst an Brust und Schultern."

Der Dichter scheint mir auf seine Befreiung aus einer drohenden Lebensgefahr anzuspielen, in der er während einer beim Ausbruch eines furchtbaren Gewitters erfolgten Ueberschwemmung schwebte; der Strom verschlang ihn nicht; der Blitz traf nicht sein Haupt, sondern zerriss nur die Wolkenmasse, welche nun in Regengüssen herabströmte. Der Traitana als der blitzbewaffnete Gewittergott hatte in seinem Wesen eine unheilvolle Seite, von der eben der Dichter damals schlimme Erfahrung machen zu müssen fürchtete, und eben in dieser Hinsicht heisst der Dichter ihn hier „dâsa"; ähnlich wird auch Tvashṭar IV, 9 dâsa, vyaṅso genannt, ebenso selbst einmal Varuna als Vṛtra (X, 124, 8) bezeichnet. Wer wollte

[1] Vgl. Burnouf, Etudes sur la langue et les textes zends; weiter Max Müller Science of language II, 568; Selected Essay's I, 479 und auch Roth Z. D. M. G. II.

desshalb behaupten, dass Tvashṭar und Varuna nicht als rechte „Götter, sondern als Dämonen galten? Ich kann daher den Einwürfen, die Ludwig IV, 44 und in seiner Nachfolge Spiegel („Die arische Periode“ 259) aus dieser Rigvedastelle gegen die Identifizirung des indischen Traitana mit dem Thraëtâna des Avesta entnehmen wollen, nicht beistimmen. — Ein weiterer deutlicher Beweis für den wesentlichen Zusammenhang dieser beiden Göttergestalten ist auch die Gemeinsamkeit ihrer Abstammung. Trita (Traitana) heisst Âptya „den (Himmels-)Gewässern entsprossen“ RV. I, 105, 8; X, 8, 8 ff. In genau entsprechender Weise wird Thraëtaona als „Sohn des Hauses Athwya's, des Heldenhauses“ (viçô puthrô âthwyanois vîço cûrayâo thraëtaonô Yt. 5, 33) bezeichnet. In Yaç. 9, 7 wird Thraëtâna dargestellt als Sohn des Âthwya (np. Abtin), welcher der zweite Mensch war, der dem Haoma opferte und als Segen dafür die Geburt des Thraëtâna des Sohnes eines Heldenhauses erhielt („yat he puthro uz-zayata vîço çûrayâo thraëtâno). Dass unter dem „Spross der (Himmels-) Gewässer“, der als Held, als Ueberwinder des Wolkendrachens (azhi dahâka) mit 3 Mäulern etc. beschrieben wird, der blitzbewaffnete Gott des Gewitters zu verstehen sei, scheint mir ausser Frage zu sein.

Wenn wir demnach den Bericht von Yt. 39, 36, wonach ein Drittel des anfänglich in seiner ganzen Fülle auf Yima ruhenden (Sonnen-) Majestätsglanzes von diesem hinweg auf Thraëtâna überging, auf die ursprüngliche naturalistische Form der Sage zurückführen, so würden wir in derselben die Anschauung ausgedrückt finden, dass der Blitz des Gewitters nur ein von der Ursonne, die zuerst alles Licht in sich enthielt, abgerissenes Drittel von Sonnenglanz sei.

Wie hätten wir nun aber Kereçâçpa zu deuten, dem das dritte, letzte Drittel des von Yima weggehenden (Sonnen-) Majestätsglanzes zufiel?

Wenn Mithra der Sonnengott und Thraëtaona der Gott des Blitzes ist, so könnte uns die Analogie darauf führen, in Kereçâçpa eine mythologische Personifizirung des irdischen Feuers zu vermuthen. Hier sind nun aber alle Spuren der alten naturalistischen Form der Yimasage fast gänzlich ver-

wischt, so dass wir nur mit grosser Unsicherheit auf diesen Punkt uns weiter vorwärts wagen können. Wenn ich versuche, im Nachfolgenden diejenigen Züge zusammenzustellen, welche uns in Kereçâçpa etwa einen alten Gott des irdischen Feuers ahnen lassen könnten, so gestehe ich selbst zum Voraus das Unzulängliche dieses Nachweises ein.

Nennen wir zuerst seine Lieblingswaffe „seine geliebte... Holzkeule" (baro-zustem..dâura Yt. 19, 42), welche er trug, so oft er in den Kampf zog". Thraëtâona dagegen ist mit einer eisernen stierköpfigen Keule bewaffnet, welche er sich von den Schmieden hat fertigen lassen, eine Vorstellung, die dem „eisernen von Tvashṭar verfertigten Donnerkeil" vajram âyasam entspricht RV. I, 52, 8; 56, 3; 80, 12 etc.

Weitere Epitheta des Kereçâçpa sind: uparo-kairyo yava Yc. 9, 10, eig. in die Höhe wirkend, jugendlich, nach Justi: ein mit hoher Wirksamkeit begabter (?) Jüngling. Burnouf: „haut de taille". Vergl. von Agni „ûrdhvaçoçiḥ RV. VI, 15, 2: jihmânâm ûrdhvaḥ upasthe I, 95, 5; sodann: yuvan, yavishṭa I, 22, 10. 147, 2 etc.

Ein eigenthümlicher Zug findet sich in Yc. 9, 11. „Kereçâçpa kochte auf dem Rücken der Schlange Çrvara den eisernen Kessel um die Mittagszeit, unter dem Eisen sprang sie hervor etc.

In der Fassung, in welcher die iranische Sage jetzt vorliegt, sind die drei Männer, welche die Sage im Geschlechte der Çâma hervorhebt, Thrita und dessen beide Söhne Urvâkshaya und Kereçâçpa, die Personificationen der drei Hauptstände eines organisirten Volkslebens. Thrita ist der Repräsentant des Priesterstandes (als der dritte Verehrer des Haoma Yc. 9, 9 ff. cf. Trita[1] in seiner nahen Beziehung zum Soma) und des Standes der Aerzte („der heilendste unter den Çâma's"). Von seinen beiden Söhnen stellt Urvâkshaya den „Richter und Gesetzesordner" („tkaësho dâtorâzo"), Kereçâçpa dagegen den gewaltigen Krieger dar („uparo-kairyo yava gaëçus gadhavaro"). — Der iranische Kereçâçpa ist offenbar identisch mit dem indischen Kṛçâçva, welcher sich zwar nicht im Veda vorfindet, aber im Mahâbh.

[1] RV. IX, 37, 4; 34, 4. 32, 2. 38, 2.

II, 328, wo er in der Gesellschaft (sabhyâm) Yima's ist. Im Vishnupurâṇa erscheint er als der Gemahl der Töchter des Prajâpati, der Jayâ und Vijayâ, mit denen er die Waffengottheiten (çastradevatâḥ) erzeugt; also auch dort trägt er durchaus den Charakter eines Kriegers.[1]

Die drei Glanzausstrahlungen, die von Yima ausgingen, erinnern unwillkürlich an die drei Feuer, von denen der Bundehesh redet. In Cap. XVII lesen wir, wie folgt: „Vom Beginn[2] der Schöpfung hat Ahura drei Strahlen von Glanz geschaffen; unter ihrem Schutz und Aufsicht sind alle Welten (Menschen) gewachsen ..... Yima während seiner Herrschaft förderte alle seine Werke mit Hilfe jener drei Feuer; er setzte das Feuer Frubu auf das Dâtyâs auf einem glänzenden Berg in Chorasm (später kam es auf den Berg Rusn in Kabulistan). Als sie den Yima zerstörten, den Glanz Yima's vom Glanz des Zohâk, da wurde das Feuer Frpâ gerettet. — Das Feuer Gusaçp machte bis zur Herrschaft des Kai Huçrava die Beschützung der Welt. — Das Feuer Burcin Mithro fuhr bis zur Herrschaft des Königs Vistâçpa's in derselben Weise in der ganzen Welt umher und machte den Schutz überall. Vistâçpa legte es auf dem Berg Raëvand (in Chorassan) nieder". — Der Bericht dieser Stelle hat viele Aehnlichkeit mit den Aussagen des Avesta, sofern auch nach seiner Darstellung anfänglich die drei Feuer in Yima vereinigt waren, der eben durch sie alle seine Werke vollbrachte; erst seit dem Falle Yima's wurden sie getheilt und localisirt, an verschiedenen bestimmten Oertlichkeiten fixirt. Das Feuer Burcin Mithro entspricht offenbar dem von Yima weggehenden und von Mithra ergriffenen Sonnenglanze.

Als Analogie zu der dreifachen Glanzausstrahlung, die von Yima ausging, könnte man RV. X, 88, 10 anführen. Dort heisst es:

[1] Mit diesem 3fachen Weggang des Majestätsglanzes von Yima vgl. Mârkanda Pûrana Ch. 5. (Monier Ind. Wisd. 388), wo es heisst, dass von Indra nach Erschlagung des Tvâshṭra sein „tejas" wegging und in Dharma einging; dass nach Tödtung des Vṛtra sein „bala" ihn verliess und in Mâruta einging, und dass nach Verführung der Ahalyâ sein „rûpa" von ihm wich und in die Açvin einging.

[2] Windischmann Zor. St. 86 f.

stomena hi divi devâso agnim ajîjanan chaktibhiḥ rodasi prâm |
tam u akṛiṇvan tredhâ bhuve kam sa oshadhîḥ pacati viçvarûpâḥ ||

„Mit dem Preisgesang haben am Himmel die Götter mit ihren Kräften den Agni geschaffen, der beide Welten (Himmel und Erde) erfüllt. dreifach haben sie ihn werden lassen, die allgestaltigen Kräuter bringt er zur Reife."

Hier haben wir auch als ursprüngliche Lichtquelle einen Uragni (Ursonne) am Himmel, der Alles mit seinem Licht erfüllt; nachher wird dieses Licht des Uragni in drei Theilagni „Sonne, Blitz und Opferagni" sâuraḥ, vaidyutaḥ, pârthivaḥ zerlegt. cf. X, 45, 1. In Betreff der Localisirung dieser drei Arten Agni gingen die Inder noch viel weiter als die Iranier. Sie liessen ein jedes dieser Feuer nicht bloss Einen bestimmten Ort irgendwo auf einem Berge finden, sondern auf jedem Opferplatz errichteten sie schon zur Zeit der meisten Hymnen des Rigveda drei Feueraltäre, die, wie Ludwig mit Recht vermuthet (III, 356), eben für diese drei Arten Feuer bestimmt waren: der âhavanîya für den sâura agni; der gârhapatya für das irdische Feuer; der dakshina oder anvâhâryapacana für das Blitzfeuer.

Noch eine andere sehr bedeutsame Stelle gehört hierher, sofern sie in noch bestimmterer Weise die Dreitheilung des ursprünglichen Weltfeuers beschreibt. Ich meine RV. III, 2, 9:

tisro yahvasya samidhaḥ parijmano
agner apunnan uçijo amrtyavaḥ |
tâsâm ekâm adadhur martye bhujam
u lokam u dve upa jâmim îyathuḥ ||

„3 (Holz-) Scheite des beweglichen, herumwandernden Agni haben die verlangenden Unsterblichen gereinigt (geweiht); von diesen übergaben sie Eines dem Sterblichen zum Genuss; (die) 2 (andern) gingen hin in die Schwester- (himmlische) Welt.

Es ist ausser Zweifel, dass die Dreiheit der Feuer, von der hier die Rede ist, auf die Sonnen-, Blitz- und Hausfeuergestalt zurückzuführen ist. Diese drei Feuer seien, heisst es, von den Göttern Einem noch nicht an einen Ort fixirten, noch nicht in einen bestimmten (Erd- oder Himmels-) Körper eingeschlossenen Ur-Agni als ebensoviele flammende Scheite entnommen worden. Die Schwesterwelt, in welche die zwei

andern gegangen sind, umfasst hier noch zumal die Luft- und die eigentliche Himmels-Region.

Yimak, Schwester Yima's.

Im Bundehesh ist die Rede von einem Geschwister- und Ehepaar Yima und Yimak, welches offenbar genau dem vedischen Paare Yama-Yamî entspricht. In Bundeh.[1] 77, 6 heisst es:

„Von Yima und Yimak, welche seine Schwester war, wurde ein Paar geboren, und weiter wurden geboren die Mutter des Açpian..... Çpitur war jener, welcher mit Zohak den Yima verdarb."

Bundeh. 56, 13:

„Yima, als der (Sonnen-) Majestäts-Glanz (hvarenô) von ihm wegging, nahm aus Furcht vor den Dämonen eine Dämonin zur Frau, und Yimak, die seine Schwester war, gab er einem Dämon zum Weib. Hierauf entstanden von ihnen die Affen und geschwänzte Bären und andere verderbliche Arten."

Die erste der hier angeführten Aussagen des Bundehesh zeigt uns zwar in Yima und Yimak nicht das erste Menschenpaar, noch die Stammeltern der (arischen) Menschheit, wie wir diess oben von Yama-Yamî in einer indischen Ueberlieferung ausgesagt fanden; aber sie stellt uns doch Yima-Yimak als die Eltern berühmter Königsgeschlechter Iran's dar. — In der zweiten Stelle, die wir angeführt haben, vernehmen wir einen fernen, dem Zoroastrischen System gemäss ausgedrückten Nachklang von der Doppelnatur von Yama-Yamî, in der Eheverbindung des Yima und der Yimak mit mit Dämonen, Verbindung, in Folge deren sie die Stammeltern nicht der vom Himmel stammenden Menschheit, sondern einiger menschenähnlichen Thierarten, Affen, Bären etc. wurden.

Die beiden soeben citirten Stellen des Bundehesh sind, wenn ich mich nicht täusche, Alles, was uns die ältere iranische Tradition über Yimak erhalten hat.

In der späteren iranischen Sage (Firdusi, Modjmil etc.) erscheint Djemschid (Yima Khshaëta) ganz dem im Avesta

[1] Windischm. Zor. St. 31.

von ihm entworfenen Typus gemäss als Urheber und Förderer der Kultur (Verfertigung von Wolle, Linnen, Seide; Bearbeitung der edlen Metalle; Errichtung grosser Bauwerke; Ordnung des Volks in 4 Ständen etc.). Nach seinem durch seine Selbstvergötterung herbeigeführten Sturz flieht er vor Zohak, dem arabischen Eroberer; bleibt dann 100 Jahre verborgen, indem er in Cabulistan und Indien umherirrt; endlich erscheint er wieder in China am Meer, aber Zohak lässt ihn ergreifen und zersägen. Nach Modjmil wäre er auf Befehl des Zohak in Indien gefangen genommen, mit einem Fischgrat durchsägt und verbrannt worden. Diese Sage vom endlichen Wiederauftauchen Yima's im fernen Osten (China, Indien) kann vielleicht auch noch eine Nachwirkung der alten Anschauung von Yima als einem Sonnengott sein. In der eigenthümlichen Todesart, die die Sage über den Gefallenen verhängt, in dem Entzweisägen desselben, will die iranische Volkssage, wie mir scheint, ihr endgültiges Verdammungsurtheil über Yima's Doppelnatur, die ihr im Innersten zuwider ist, zum Ausdruck bringen.

Nach den Berichten einiger Reisenden besteht noch heute in Afghanistan ein Nomadenstamm Dschemschidi, welcher seinen Ursprung von Dschemschid (= Yima kshaëta) herleitet.

VERGLEICH DES INDISCHEN YAMAMYTHUS MIT DEN ANALOGEN SAGEN DER HELLENISCHEN MYTHOLOGIE.

Der hellenische Volksstamm, mit reger, schöpferischer Phantasie begabt und stets nach plastischer Klarheit und Bestimmtheit ringend, hat das ur-arische Erbgut auch in Betreff des Yamamythus nicht bloss in seinen Hauptbestandtheilen treu bewahrt, sondern auch, freilich vielfach unter dem Einfluss fremder, semitischer Völker, im Einzelnen weiter fortgebildet und in besonderen Typen und Sagen manigfaltig ausgeprägt. Die Identität des Namens, die wir im iranischen Yima so genau erhalten wiederfanden, ist nur in einer mehr oder weniger genauen Übersetzung (Dionysos, Rhadamanthys) bewahrt worden, oder auch ganz verloren gegangen, aber die eigenthümlichen Ideen, die in Yama-Yima ihren Ausdruck gewonnen hatten, finden wir bei den Hellenen in noch reichlicherer Fülle, als bei den Persern. Den alt-arischen Yamamythus hat die hellenische Sage in 2 verschiedenen Gruppen ausgestaltet, in der der Tyndariden nnd der Letoiden, sodann in den Typen des Dionysos und des Rhadamanthys.

A. SAGE DER TYNDARIDEN.

In Bezug auf Bedeutung und Gruppirung der einzelnen Personen kommt die Tyndaridensage dem vedischen Mythus von RV. X, 17, 1. 2 am nächsten. Allein der grosse Unterschied zwischen beiden besteht darinnen, dass der vedische Hymnus uns den Mythus in seiner ursprünglichen natura-

listischen Form und Bedeutung darlegt, während die hellenische Tyndaridensage ihn nur auf seiner weit späteren, anthropophysischen Fortbildung aufzeigt; in anderen Worten, alle Gestalten des vedischen Mythus sind Naturgötter, hingegen die der Tyndaridensage sind lauter Menschen der mythischen Vorzeit.

Τυνδαρεος, von *τυ(ν)δ* = Stösser, (cf. *Τυδ-ευς*), nach der Sage ein alter König von Sparta, mit dem Zeus das Ehebett Leda's theilte, ist wohl ursprünglich ein alter Beiname des Zeus gewesen. Er entspricht dem Tvashṭar in RV. X, 17, 1. 2, und bedeutet, wie der iranische thwâsha, den (den Himmel) anstossenden, umdrehenden Gott (s. oben).

Helena, Tochter des Gottes Zeus und der Leda, (während Klytemnestra als Tochter des menschlichen Tyndareos und der Leda galt), eig. *Fελενη* oder *Σεληνη* ist die Mondgöttin, das Gegenbild der Yamî. Die *Διος κουροι* (Söhne des Zeus und der Leda) sind genau identisch mit den vedischen Açvin „divo napâtâ". — Das Unbefriedigende ist nun aber, dass in der Tyndaridengruppe gerade die dem Yama entsprechende Hauptfigur unkenntlich, oder geradezu durch eine fremdartige Gestalt verdrängt worden ist. Auf alten Vasen erscheinen wohl oft Sonne und Mond zusammen mit den Dioskuren (Preller Gr. M. II, 96, 3). Unweit einer messenischen Felseninsel bei Thalamai, welche als Geburtsort der Dioskuren heilig gehalten wurde, war ein Frauenorakel der Ino, welche dort mit Helios und Selene verehrt wurde (Curtius Gr. G. I, 162). In dem trojanischen Sagencyclus ist Helena's rechtmässiger Gemahl Menelaos, der jüngere Sohn einer mächtigen, aus Kleinasien (Lydien) eingewanderten Königsfamilie. Nach Isocrates (Helena encom. 63) wären Menelaos und Helena auf einem Hügel oberhalb des Dioskurenortes Therapnae als[1] „Götter", nicht „als (blosse) Heroen" verehrt worden. Helena galt wohl noch als Mondgöttin, aber was für ein Gott war Menelaos? ein alter Sonnengott? — Nach der homerischen Sage soll Helena entführt worden sein von Paris, dem Sohn

[1] cf. Preller Gr. M. II, 109: „*θυσίας ἁγίας .. ἀποτελοῦσιν, οὐχ, ὡς ἠρωσιν, ἀλλ' ὡς θεοῖς ἀμφοτέροις οὖσιν.*"

eines asiatischen Herrscherhauses von Troja, er wird als schön und stark, aber zugleich als weichlich und üppig geschildert. Einige vermuthen in ihm einen vermenschlichten Sonnengott (Cox., Mythology, cf. M. Müller, Essays II, 148, 149). An die Stelle eines Naturmythus von Sonne und Mond tritt die mythische Darstellung historischer Verhältnisse, die Erzählung von der Entführung eines hellenischen Weibes durch orientalische Abenteurer, wie sie in alten Zeiten oft vorgekommen zu sein scheint.

B. DIE SAGE DER LETOIDEN.

Apollo und Artemis, Kinder der Leto, von Zeus gezeugt, sind Zwillingsgeschwister (*οἱ Δίδυμοι*). Apollo, dor. *ἀπέλλων* = der (das Uebel) Abwehrende. ist Sonnengott: Artemis (dor. *Ἀρταμις*, = ṛtamâ?) Mondgöttin.

Die beiden Zwillingsgötter waren nach der Sage im Frühling geboren (cf. Yama-Yami oben). Der Artemis war der Monat, in den die Frühlings Tag- und Nachtgleiche fiel, heilig, daher *Ἀρτεμίσιος* genannt, (oder bei den Athenern *Ἐλαφηβολιων*, weil die Hirschkuh das der Art. heilige Thier war). In Delphi wurde am 7. Tag des Frühlingsmonats Bysios (att. Anthesterion) die Geburt des Apollo gefeiert.

Auf einen ursprünglichen Zusammenhang der Tyndariden- und der Letoiden-Sage weist deutlich der Gleichklang des Namens der beiden Mütter, Leda und Leto, hin. Preller (Gr. M. II, 90;) und Andere nehmen beide Namen für geradezu identisch, doch sind sie vielleicht eher in folgender Weise zu unterscheiden. *Λητώ* (*Λᾱτώ* dor.) von *ληθ-ω* = verborgen sein (was freilich Curtius Gr. 117 [2] nicht zugeben will, wofür aber doch das latein. lat-ere zu sprechen scheint), wäre „die Verborgenheit", eine „Nacht"-göttin daher *κυανόπεπλος*, sie ist so analog der ved. Saraṇyu. Leda dagegen ist wohl nach Preller, gleich dem in lykischen Inschriften häufigen Lada, = Weib. Man könnte vermuthen, dass die

[1] Eur. Hel. 222: „*δίδυμα Διὸς τέκεα . .*" Pindar Ol. 4, 61, „*σὺν διδύμοις παισὶ Λήδας.*"

[2] Plato Crat. 406 schreibt: *Λαθώ*.

alt-arische Nachtgöttin Leto, welche in dem Naturmythus von der Geburt Apollo's und der Artemis ihre Stelle behielt, bei der anthropophysischen Umbildung der Tyndariden-Sage durch die allgemein - menschliche Figur „Weib“ (Leda) ersetzt worden sei.

C. DIONYSOS-SAGE.

Wir können uns nicht wohl eines Gefühls von Ueberraschung erwehren, wenn wir die hellenische Dionysos-Sage eine ebenso reiche Manigfaltigkeit von Wandlungen, mit ähnlicher Bedeutung und in nahezu derselben Reihenfolge, durchmachen sehen, wie den indischen Yamamythus. Allerdings sind auch hier die älteren Phasen der Entwicklung nur in dürftigen, oft unsicheren Spuren nachzuweisen, und auf den Fortgang derselben hat die Berührung mit den semitischen Nationen Vorderasiens einen merkbaren Einfluss ausgeübt.

Zuerst einige Worte über den Namen des Gottes.

Im äolischen Dialekt, der anerkannter Maassen einige der ältesten, ursprünglichsten Wortformen erhalten hat, finden wir den Gottesnamen *Ζοννυξος*. So in einer Inschrift von Mitylene (cf. Boeckh II, 189). So auch Preller I, 558: „Lesbos verehrte den Gott unter dem Namen *Ζοννυξος* und *Ζοννῦσος*, sowohl in Mitylene, wie in Methymna“. Vgl. Ahrens de dial. aeol. 46. — In den übrigen Dialekten und im älteren Epos ausschliesslich: *Διώνῦσος*, att. *Διονυσος*. —

Die Namensform *Ζοννυξος* erweist uns den Gott als den „Sohn des Zeus und der *Νυξ* (Nacht)“, was genau übereinstimmt mit der Abstammung Yama's von Vivasvat und Saraṇyu. — Was den Namen *Διονῦσος* betrifft, so haben wir wohl die zweite Hälfte des Wortes *-νῦσος* von einer Wurzel (s)nu abzuleiten, welche im Griech. theils als *ναν-ω* (aeol.) = triefen, fliessen, theils als *νε(ν)ω* = schwimmen sich wiederfindet. Durch den Namen Dionysos würde der Gott als „Sohn des Zeus und der Triefenden“ [1] (sc. Luftschicht,

[1] *Νυσα* erscheint oft als Name einer Nymphe und Amme des Dionysos. In ähnlicher Weise wird da, wo Nemesis als Mutter der Helena bezeichnet wird, Leto als Pflegerin derselben genannt. Später wurde *Νυσα* als Ortsname verstanden.

oder Jahreszeit) angezeigt. — Ich rufe hier die Thatsache in Erinnerung, dass in der vedischen Mythologie zuerst Saraṇyu (= Nacht), späterhin die Sindhu (Luftmeer) als Mutter der Açvin (RV. I, 46, 2) und die „Wasserfrau" apyâ yoshâ (RV. X, 10, 4) als Mutter des Yama (und der Yamî) angegeben wird.

Gehen wir nun zur Darstellung des eigenthümlichen Wesens und Wirkens des Dionysos über.

1) Dionysos scheint gerade so, wie Yama, ursprünglich Sonnengott gewesen zu sein. Der alte Name „*Ζορννξος*", Sohn des Zeus und der Nacht lässt kaum eine andere Deutung zu. Macrobius (Sat. I, 18) sagt: „*Ἥλιον ὃν Διόννσον ἐπίκλησιν ἐπικαλοῦσι*". In Elis soll es Geheimlehre gewesen sein, dass Apollo und Dionysos die Sonne in der lichten und in der nächtlichen Hemisphaere bedeuteten (vergl. Welcker, Gr. Gött. I, 424). Der genannten Auffassung gemäss suche ich mir auch das alte und so schwer auszulegende Prädikat zu erklären, das Pindar fr. 585 dem Dionysos gibt: *διθύραμβα*[1] „der du durch die zwei Thore dahinfährst". Die Erklärung dieses Epithets mit Beziehung auf die 2fache Geburt des Gottes, (von Semele und dann aus dem Schenkel des Zeus), wie schon Euripides Bacch. 526 thut, ist offenbar künstlich und späteren Ursprungs. Die „2 Thore, durch die Dionysos einherfährt", sind, wie ich glaube, das Morgen- und das Abendthor des Himmels, durch die Dionysos als Sonnengott auf seinem täglichen Umlauf am Himmel hindurchzieht. Vergl. den italischen Sonnengott Janus als janitor „Pförtner" (sc. „des Himmels)[2]; vergl. RV. V, 45, 1, wo es vom Sûrya heisst: „er schloss auf des Stalles Thüren, die Lichtwelt kam empor" etc.).

---

[1] Man könnte auch an „das Doppelthor", „die beiden Thorflügel" denken. cf. RV. III, 5, 1; wo es von Agni heisst:

upa dvârâ tamaso vahnir âvaḥ

„die beiden Thore der Nacht öffnete der Priester (Opferfeuer). cf. RV. IV, 5, 8.

[2] Macrobius sagt von Janus: „et ideo geminum, quasi utriusque januae caelistis potentem, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat."

Es ist eine sehr bemerkenswerthe Thatsache, dass wir in alten Sagen und gottesdienstlichen Gebräuchen den Gott Dionysos im Bund mit Sonnengöttern oder im Kampf mit Feinden des Sonnenlichtes antreffen. Wenn dies ein deutliches Anzeichen ist, an dem Dionysos sich als Sonnengott zu erkennen gibt, so hat er doch diese Bedeutung, nicht sowohl sofern er in täglichem Wechsel von Licht und Nacht begriffen ist, sondern sofern er vermöge seines jährlichen Umlaufs eine entscheidende Wirkung auf das entstehende und vergehende Naturleben ausübt. Zugleich wird, neben seiner Lichtnatur, immer stärker sein Zusammenhang mit dem feuchten Element hervorgehoben, wie diess eben seine Namensform *Διό-νυσος* andeutet. Licht und Feuchtigkeit sind ja die beiden Elemente, durch deren Zusammenwirken das Pflanzen- und Thierleben angeregt und gefördert wird.

Die Phryger Kleinasiens, die eine Art Bindeglied bilden zwischen den östlichen und westlichen Ariern, zwischen den Iraniern und den Hellenen, verehrten besonders einen Gott *Σαβος*[1], oder *Σαβαζιος*, welcher auch bei den europäischen Thrakern sich wieder findet und mit Dionysos identifizirt wird. Der Gott Sabazios soll zugleich für Sol und Liber gehalten worden sein. Plutarch de Js. 69 sagt von ihm: „Die Phryger glauben, dass der Gott Winters schlafe und im Sommer erwacht sei, und feiern ihm daher rauschend (*βακχευοντες*) bald Einschläferungen, bald Erweckungen.“ Der Gott hatte so eine Doppelnatur.

Nach einer Stelle der Ilias (VI, 130 ff.), wo uns eine thrakische, aber wohl in hellenischem Sinn etwas umgebildete Sage von Dionysos erzählt wird, verjagte einst „Lykourgos, der Dryas Sohn, der mit den himmlischen Göttern stritt, den auf dem hochheiligen Nysagebirge in Begeisterung rasenden

---

[1] *Σαβος* oder *Σανος* ist der Name des Gottes; *σαβάζειν* = den Gott Sabos verehren; vergl. auch die Stadt *Σανία* (später *Ὀλβία*) einer der Hauptsitze der Verehrung dieses Gottes. Erinnern diese Worte nicht unwillkürlich an die sanscr. Wurzel: sav-(su)? Davon savitar, germ. Savil, griech. *ἀφέλιος*; andrerseits savana, soma (scr.); *Υης*: Beiname des Dionysos.

Dionysos, der erschreckt vor dem Männertödtenden Lykourgos floh und „unter des Meeres Woge untertauchte;[1] Thetis nahm ihn in ihrem Schoosse auf.“ Lyko-ergos, „der Lichtabwehrende“, personifizirt wohl den finsteren, mit dem eisigen Nordwind alles Leben der Natur und der Menschen beschädigenden Winter. Dionysos, sein Gegenbild, ist wohl die hellstrahlende, eine Fülle von Leben und Freude hervorrufende Sommer-Sonne und Sommer-Zeit. Anders in Delphi. Dort war der Dienst des Dionysos mit dem des Apollo vereinigt. Dem Apollo waren die acht Sommermonate, dem Dionysos die vier Wintermonate geheiligt. Am Grab des Dionysos, das man im dortigen Heiligthum zeigte, brachten die Vorsteher der Priesterschaft um die Zeit des kürzesten Tages (am Wintersolstitium) geheime Opfer, und in den Tagen des wieder zunehmenden Sonnenlichtes erweckten die Thyiaden das in der Getreideschwinge (d. h. in der Wiege) liegende Kind; es war dieses eine Versinnlichung des mit der kräftiger werdenden Sonnenwärme wiedererwachenden Naturlebens. — Indem so Dionysos bei Homer als der Gott der Sommersonne und Sommervegetation, in Delphi dagegen als der Gott der Wintersonne und Wintervegetation erscheint, so weisen diese beiden Sagen auf den thrakisch-phrygischen Dionysos, welcher beide Gegensätze in sich vereinigt, als auf ihre gemeinsame Quelle zurück. Vgl. Welcker Gr. G. I, 424 ff.

In einigen Stellen der alten Tragiker (die aber jetzt verloren gegangen sind), sollen nach Macrobius die beiden Götter Apollo und Dionysos ihre Attribute zuweilen miteinander vertauscht haben, z. B. *ὁ κισσεὺς Ἀπόλλων, ὁ Βακχεῖος ὁ μάντις* (Welcker Gr. G. I, 431 ff.).

Eine antike Camee stellt den Dionysos-Stier dar, mit drei Charitinnen (Genien blühender Schönheit und Lebenslust) auf dem Kopfe, und mit 7 Sternen (= Plejaden, ein Frühlingsgestirn) auf dem Rücken. Es ist diess wohl eine Anspielung auf Dionysos als die Frühlingssonne. Diesem Bilde entsprechend war das Gebet der Weiber von Elis:

---

[1] „*δύσεθ' ἁλὸς κατὰ κῦμα*“ ist dieses Bild nicht vom Untergang der Sonne im Meer hergenommen?

„Komm', Heros Dionysos, komm' mit den Charitinnen in deinen Tempel am Ufer des Meeres; komm', heiliger Stier".

Im weiteren Verlauf des Mythus wird Dionysos immer mehr von den himmlischen Sonnengöttern abgelöst und dagegen in immer engere Verbindung mit den chthonischen Gottheiten gebracht. Es wird ihm eine ganz andere Abstammung zugeschrieben und dem ganzen Mythus eine andere Grundlage und Bedeutung gegeben. Als Sinnbild des wechselnden Naturlebens wird Dionysos als Sohn des Zeus von der Erdgöttin Demeter oder deren Tochter Persephone angesehen. Seine Mutter nimmt dabei viele Züge der phrygischen Göttin Rhea an, und er selbst wird immer mehr dem lydischen Attis oder dem syrischen Adonis[1] (der ja auch ursprünglich ein Sonnengott war) nachgebildet. Gerade auf dieser Entwicklungsstufe mischen sich seinem Kultus viele fremde, orgiastische Elemente bei.

Eben in den rebenbepflanzten Gegenden Kleinasiens und Thraciens (die Heimath des Weinstocks sind ja wohl die südlichen Abhänge des Kaukasus, cf. Hehn, Kulturpflanzen S. 64) scheint auch Dionysos (Sabos) speziell die Bedeutung des Gottes des Weinstocks erhalten zu haben. Der Weinstock wurde zum Typus des allgemeinen Naturlebens genommen wegen der besonders intensiven Lebenskraft, die seiner Frucht einzuwohnen schien, sofern sie, gerade wenn vom Stock abgeschnitten und gewaltsam zerquetscht, den berauschenden, begeisternden Wein lieferte. „Selbst später galt der lydische Tmolus mit seinen Rebengehängen und den Wiesen des Pactolus für die Wiege seiner Jugend" (Preller, Gr. M. I, 574).

Jene Doppelnatur, die einen so charakteristischen Zug des indischen Yama bildet (Tag- und Nachtsonne, Fürst der Seligen und Gott des Todes), tritt auch bei Dionysos stark hervor. Wie Yama, hat er Antheil sowohl an der Licht- und Feuernatur (Διόνυσος, πυρογενής, πυρπόλος), als auch am Dunkel (Ζόννυξος, νυκτέλιος etc.) oder am Wasserelement (Διόνυσος, Ὑης, λιμναῖος etc. Eben auch wegen der eigenthümlichen Verschmelzung von Flüssigkeit und Feuer, von

[1] phön. canaan. Adôn, Adôni = Herr, mein Herr.

Erdfeuchte und Sonnenwärme, wie sie dem Wein zukommt, mag der Weinstock besonders zum Gewächs des Dionysos geworden sein. Dionysos ist der Gott der Blüthe und der reifen Fülle in Wald und Wiese, im Garten- und Weinbau (*δασύλλιος, ἀνθεῖος, δενδρίτης* etc.) aber auch der Gott der ersterbenden Natur (von den Titanen zerrissen, *τὰ πάθη* des Gottes). So heisst Dionysos ausdrücklich *δίμορφος* oder *αἰολόμορφος*.

Merkwürdig ist die Verbindung, in die Dionysos mit dem Todtenreich und mit den Hoffnungen auf ein jenseitiges Leben gebracht wurde. Diese Bedeutung des Dionysos wurde besonders in den eleusinischen Mysterien, wo er als Jacchos mit Demeter und Persephone eine heilige Dreiheit bildete, weiter entwickelt.

Am dritten Tag des Frühlingsfestes der Anthestherien wurden dem chthonischen Hermes (Todtenführer) und dem Dionysos, sowie den Seelen der Verstorbenen in Töpfen gekochte Samenkörner als Opfergaben dargebracht. In den Frühlingstagen, da alle Keime aus dem Schooss der Erde hervordringen, glaubte man, dass auch die Seelen der Todten aus der Tiefe an die Oberwelt heraufsteigen, um von ihren Angehörigen Gaben zu empfangen. — Der festliche Fackelzug, der den Abschluss der grossen Eleusinien (Sept.) bildete, hiess *Ἴακχος*, weil er unter die Leitung dieses Gottes gestellt war. Herodot (II, 123) identifizirt Dionysos geradezu mit dem ägyptischen Osiris, und Demeter mit Isis, und lässt sie über die Todten herrschen. — Die auffallende Analogie aller dieser Züge des Dionysos mit Yama, dem Fürsten der Seligen und dem Gott des Todes, springt von selbst in die Augen.

Die eigenthümlich hellenische Fortbildung des Dionysosmythus, wie sie sich in der thebanischen Sage ausgestaltet hat, ist vor Allem insofern wichtig, als sie durch die Geburt des Gottes von einer menschlichen Mutter Semele einen wesentlichen Fortschritt in der anthropophysischen Weiterentwicklung desselben bezeichnet. Semele,[1] wohl ursprünglich

[1] Vgl. phryg. zemele (Lassen D. M. G. X, 375) zend : zem; Welcker erklärt den Namen = *θεμελη*, die feste Erde, wie *σῶς* st. *θεος*.

eine Erdgöttin, erscheint da als die Tochter des alten, aus Asien eingewanderten Landeskönigs Kadmus. In den ersten Versen seiner Bacchanten lässt Euripides den Gott zweimal sagen „Ich habe die göttliche Gestalt mit einer menschlichen vertauscht“; dabei lässt der Dichter ihn aber doch wiederholt aufs Bestimmteste seine Gottheit behaupten.

In seiner menschlichen Erscheinung galt Dionysos als höchstes Vorbild eines Königs, segenstiftend im Frieden, siegreich im Krieg. Er schwebte einem Alexander dem Grossen und Demetrius Poliorcetes als Ideal vor. Mithridates liess sich als *Ενιος* und *Βακχος* begrüssen. Als Typus eines friedlichen Königs, der überall Wohlfahrt und Kultur verbreitet, gleicht Dionysos ganz dem iranischen Yima. Eigenthümlich für den hellenischen Gott ist sein Auftreten als kriegerischer Eroberer. Schon Euripides lässt ihn von Lydien aus, wo er einen grossen Theil seiner Kindheit zugebracht habe, ganz Asien, Persien, Indien und Arabien siegreich durchziehen, ehe er wieder nach Hellas in seine Geburtsstadt Theben zurückgekehrt sei.

Auch der menschgewordene Gott Dionysos, so gut wie der alte Naturgott, verräth einen Doppelcharakter. Er ist von zwei Müttern geboren (*διμήτωρ*), aus dem weiblichen Mutterschooss der Semele und aus der männlichen Hüfte des Zeus (cf. Eur. Bacch.); er heisst oft geradezu *ἀρσενοθήλυς* (Gerhard Gr. M. 493). Tiresias in Eur. Bacch. schildert ihn als unwiderstehlich im Kampf, Pentheus dagegen als einen schönen Jüngling, der mit seiner weissen Haut und seinen wallenden Haaren den Weibern gefallen möge. Dionysos galt als der „Heilende“ (*ὑγιατης*) und als der „Beschädigende“ (*λαφυστιος*), als der (vom Uebel) Befreiende (*λυσιος*), und als der Todesgott etc. Vgl. Gerhard Gr. M. 492 ff.

Gerade so, wie Yama (s. oben), hat auch Dionysos nicht bloss eine anthropophysische, sondern auch eine pantheistische Entwicklungsstufe durchlaufen. Als Allgott ist Dionysos besonders von den Orphikern hochgefeiert worden.

Während Apollo für die Hellenen der Sonnengott in seiner wesentlich sich gleich bleibenden, himmlischen Majestät war, so stellte ihnen Dionysos den Sonnengott vor, wie er

selbst in den Wechsel des von ihm hervorgerufenen Naturlebens theilnehmend eingeht und die entgegengesetzten Zustände desselben an seiner eignen Person durchmacht. Dionysos, der geborene, gestorbene und wiederbelebte, der stets wandelbare galt als der Hauptgott der Orphiker, dessen Mythus sie dazu benutzten, gewisse ascetische Lebensansichten und pantheistische Philosopheme den Ungebildeten zugänglicher zu machen (cf. Preller Gr. M. I, 582).

Rhadamanthys.

Die Analogie zwischen dem hellenischen Bruderpaar Minos-Rhadamanthys und dem indischen Manu-Yama hat schon Windischmann in seinen „Ursagen der arischen Völker" auf überzeugende Weise nachgewiesen. Der Mythus des Rhadamanthys durchläuft verschiedene Entwicklungsstufen, wie die, welche wir oben bei Yama aufgezeigt haben.

Die erste Form des Rhadamanthysmythus findet sich bei Homer und Hesiod. In Odyss. IV, 561 wird dem Menelaos angekündigt: „Dir, o göttlicher Menelaos ist es nicht von den Göttern beschieden, in dem Rosse nährenden Argos zu sterben. Sondern ins Elyseische Gefilde, an die Enden der Erde werden die Unsterblichen dich senden, wo der goldhaarige Rhadamanthys (weilt), wo das angenehmste Leben den Menschen dahinfliesst, wo nicht Schneesturm noch langer Winter noch Platzregen ist, sondern der Ozean stets hellsäuselnde Lüfte des Zephyr hinschickt, die Menschen zu erfrischen."

ἀλλά σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμψουσιν. ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς,
τῇπερ ῥηΐστη βιότη πέλει ἀνθρώποισιν,
οὐ νιφετὸς οὔτ' ἄρ χειμὼν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' ἀεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνείοντας ἀήτας
Ὠκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους.

ξανθὸς blond, licht. „Das lichte Goldhaar scheint im ganzen Alterthum als unerlässliche Zier idealer Jugendschönheit gegolten zu haben" (s. Passow). Daher ξανθὸς Ἀχιλλεύς etc. weiterhin ξανθὸς Ἀπόλλων der goldhaarige Apollo, wohl unter Anspielung auf den lichten Kranz von Sonnenstrahlen, der sein Haupt umgibt. Ebenso denn auch ξανθὸς Ῥαδάμανθυς etc. Die

Unterthanen des Rhadamanthys sind von den Göttern bevorzugte Menschen, welche, ohne durch bitteren Tod hindurchgehen zu müssen, zu einem ewig glückseligen Leben eingehen. Der Ort, wo Rhadamanthys herrscht, wird als ein Land eines ewigen Frühlings geschildert. Die Beschreibung des Elysiums erinnert lebhaft an das Varem Yima's (Vendd. 2, 20), wo dieser auf Ahura's Rath mit den besten unter den Menschen sich zurückzieht und so von den einbrechenden Plagen des Añro-Mainyus verschont bleibt. Mit den Worten „τῇπερ ῥηϊστη β. π. ανθ." vergl. was der Vendd. von Yima's Varem sagt „wo die Menschen das herrlichste Leben führen", und Homer's Aussagen vom Elysium „οὐ νιφετὸς . . ." stimmen beinahe wörtlich mit denen des Vendd. von Yima's Reich überein „wo kein kalter Wind, kein Gluthsturm, kein Tod und keine Verwesung sein soll". — Vgl. Hesiod Op. et D. 166.

Die zweite Stufe des Mythus von Rhadamanthys findet sich bei Pindar und seinen Nachfolgern. In Olymp. II, 124 sagt der Dichter:

ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἑξ τρὶς
ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν, ἔνθα μακάρων
νᾶσος ὠκεανίδες
αὖραι περιπνέοισιν, ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,
τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων, ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει,
ὅρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ κεφαλὰς
βουλαῖς ἐν ὀρθαῖς Ῥαδαμάνθυος,
ὃν πατὴρ ἔχει Κρόνος ἕτοιμον αὐτῷ πάρεδρον.

Hier ist das Reich des Rhadamanthys eine Herrschaft über Todte, die zur Belohnung für ein dreimaliges schuldloses Leben „auf die Inseln der Seligen gelangt sind, welche Lüfte des Ozeans umwehen, wo goldene Blüthen glänzen, die einen auf dem Festland von herrlichen Bäumen herab, andere tränkt das Gewässer; mit Kränzen derselben umwinden sie Hände und Haupt in den wahrhaftigen Rathsversammlungen des Rhadamanthys." Von Pindar ab wird Rhadamanthys in häufigen Stellen bei Dichtern und Prosaikern als der Fürst der seligen Verstorbenen bezeichnet.

Dieser Darstellung des Rhadamanthys antwortet genau

die indische Anschauung von Yama als dem König der abgeschiedenen Seligen an einem Orte himmlischer Wonne.

Hieran schliesst sich nun noch die Stellung des Rhadamanthys, als des Richters der Todten. Dabei wird er mit seinem Bruder Minos zusammengestellt, welchem schon die Odyssee dieses Richteramt zutheilt (XI, 568), vergl. auch Horat. Od. I, 28, 9. Rhadamanthys wird nun immer mehr eine Schreckensgestalt, cf. Virg. Aen. VI, 556 („Gnosius haec Rhadamanthys habet durissima regna"). Hier finden wir also ganz dieselbe Fortbildung der Sage von Rhadamanthys, wie die von Yama, welcher in der nachvedischen Zeit ebenfalls als ein furchtbarer, grausamer Richter und Herrscher der Todten erscheint (s. oben).

Wie sollen wir nun aber den Namen Rhadamanthys erklären? Absolut unzulässig ist die gezwungene Deutung, die Windischmann gibt; ῥα = Abkürzung von râjâ König, -δαμ = yam Bezwinger, -ανθυς statt ἐθν-ος = Volk. Diese Erklärung lässt auch die aeolische Form des Namens Βραδάμανθυς ganz bei Seite. Kuhn, Z. f. vergl. Spr. 4, 88 ff. zerlegt das Wort in ῥαδαμ-μανθ-υς, die letztere Hälfte = manth sansc. schütteln = Gertenschwinger, im Sinn von „Herrscher".

Pott. ib. 5, 257 = „späte Einsicht", mit Bezug auf das Richteramt Rhadamanthys's. Alle diese Auslegungen scheinen mir höchst unbefriedigend.

Die einfachste und natürlichste Art, dieses offenbar zusammengesetzte Wort zu theilen, ist ῥαδαμ-ανθ-υς = „der an den jungen Zweigen Blüthen treibt" d. h. der Gott des Frühlings.[1] Pindar gibt, möchte man sagen, eine etymologische Deutung des Namens, wenn er die Inseln, auf denen Rhadamanthys herrscht, mit den Worten schildert: „ἄνθεμα [χρυσοῦ φλέγει] . . . ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων". Rhadamanthys hätte so seinen Namen von dem ewigen Frühling empfangen, der seine Herrschaft kennzeichnet und als dessen Urheber er angesehen wird. Diese Ableitung des Wortes entspricht nicht bloss den Schilderungen, die Homer, Hesiod und Pindar

[1] Oder vielleicht selbst der „goldhaarige" (ξανθός) Gott der Frühlingssonne.

(cf. oben) uns von dem Herrschaftsgebiet des Rhadamanthys machen, sondern, was noch viel wichtiger für unsere Untersuchung ist, sie lässt uns auch in Rhadamanthys eine griechische Uebersetzung der ursprünglichen Bedeutung seines indisch-iranischen Urbildes Yama-Yima erkennen, den wir weiter oben als „den Gott der Frühlingssonne" aufgezeigt haben.

Anhang.

In der italischen Mythologie weise ich zum Vergleich kurz auf Janus (f. D-ianus) Geminus (bifrons) hin, der auch zunächst Sonnengott ist (Preller röm. Myth. 148). (D-)Janus-Diana Sonne und Mond. Janus Patulcius = Morgensonne, die den Himmel „aufschliesst", Janus Clusius = Abendsonne, die den Himmel „zuschliesst").

Später wird Janus der König der glückseligen Urzeit, verbunden mit Saturnus (= Savitur-nus; oder Saëturnus Gott der Saatzeit, des Frühlings).

Endlich wird Janus als Allgott angeschaut. So Varro.

GERMANISCHE MYTHOLOGIE.

Nur gering und unsicher sind die Spuren, die uns in der germanischen Mythologie von dem Yamatypus erhalten worden sind. Ich führe daher die folgenden Darlegungen nur mit Zögern und der Vollständigkeit halber an.

Tacitus (Germ. 2) sagt: „Celebrant carminibus antiquis... Tuisconem, deum terra editum, et filium Mannum, originem gentis conditoresque. Manno tres filios assignant, e quorum nominibus proximi oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istavones vocentur". Nach dieser Angabe hätten die alten Germanen ihren Ursprung durch ihren menschlichen Stammvater Mannus auf einen Gott Tuisco, der selber aus der Erde entsprossen sei, zurückgeführt.

Wer ist nun der Gott Tuisco? Früher (nach Zeus) nahm man Tuisco = Tivisco = Sohn des Tiu" (Dyaus, Zeus), und der Erde (terra editum). Allein da müsste man Tiusco erwarten. — Sprachlich viel genauer ist die von Lachmann und nach ihm zuletzt auch von Grimm[1] und Müllenhoff[1] angenommene Ableitung, welche Tuisc identifizirt mit tvisc = Zweiling, Zwitter. Das Adj. tuisc, zwisk = „zweifach", findet sich noch häufig im Altsächsichen und Althochdeutschen. Tuisco wäre so dem Wortsinn nach ganz dasselbe wie Yama. Die Natur Tuisco's, sei es, dass wir ihn als Zwilling oder Zwitter fassen, genauer zu bestimmen, dazu fehlen uns sichere Anhaltspunkte.

Vielleicht liesse sich in dem deutschen „Zwitter"Gott ein Analogon zu dem scandinavischen Ymir finden (s. weiter). Wenn die Erde[2] (terra editum) den Urstoff darstellte, das Substrat und den Mutterschooss alles Seins (cf. die griechische Gaia), so wäre Tuisco das doppelgeschlechtliche Ur- und Universalindividuum, aus dem alle einzelnen Wesen, besonders die Menschen, herstammen. Vgl. was von Yama gesagt ist RV. X, 13, und von Purusha X, 90. — Der Sohn des Gottes Tuisco ist Mannus „der Mann", Stammvater der Menschen, vor Allem der Germanen, gerade so wie der mit diesem Mannus identische Manu des Veda, wohl als Stammvater der Menschen, aber genauer besehen, im Gegensatz zu den Dasyu, als Ahnherr der Arier erscheint. — Demnach hätten wir — soviel ist sicher — in der deutschen Sage Tuisco-Mannus, die genau dem vedischen Paare Yama-Manu entsprächen. In der deutschen, wie ursprünglich in der vedischen Mythologie, werden Tuisco und Yama als Götter dargestellt, hingegen Mannus und Manu als Menschen, nur dass im Veda Manu der jüngere Halbbruder des Yama, Mannus aber in der deutschen Mythologie der Sohn des Tuisco ist.

---

[1] Grimm D. Myth. III, 401. Müllenhoff in Schmidt's Zeitschrift der Allg. Geschichte VIII, 216 ff.

[2] In der Edda sind die in der Mitte des Abgrunds quellenden Wasser (Heli wagar) das Element, aus welchem alle Weltwesen, Götter und Menschen hervorgehen.

Anhang.

Viel verwickelter und bei dem jetzigen Stand der Eddastudien noch ungewisser ist, was wir aus der scandinavischen Sage beibringen können.

In der Völuspa heisst es:

v. 3. „Einst war die Zeit, da Ymir hauste,
Da war nicht Sand noch See noch kühle Wogen.
Erde gab es nicht, noch Himmel droben,
Ein Schlund der Klüfte war, Rasen nirgends."
(Gött. Gel. Anz. Jan. 1883.)

Nach der Edda war der Urgrund aller Dinge „ein Schlund der Klüfte" (gap ginnûnga), ähnlich dem griechischen Chaos, und in dessen Mitte der „tosende Kessel". Hvergelmir; auf den beiden Enden des Urraums standen sich gegenüber Muspelheim (Feuerwelt) im Süden, und Niflheim (Nebelwelt) im Norden. Aus den Wassern, die dem mitten inne liegenden Quell entströmten, die zuerst in Niflheim gefroren und dann durch die aus Muspelheim herüberfliegenden Feuerfunken geschmolzen wurden, entstand Ymir, bei den Riesen Oergelmir[1] „der tosende Lehm" genannt. „Ymir entschlief und fiel in Schweiss, da wuchs unter seiner linken Hand[2] Mann und Frau hervor, und sein Einer Fuss zeugte mit dem andern einen sechshäuptigen Sohn Thrûdgelmir, den Vater der Urriesen". Von diesen allen blieb aber bei der späteren Sintflut Bergelmir allein am Leben und wurde der Ahnherr der jüngeren Riesen der jetzigen Weltordnung.

Dieser dreigliedrigen Riesengenealogie (Ymir-Oergelmir, Thrûdgelmir, Bergelmir) entspricht eine dreigliedrige Göttergenealogie, die auch aus den Wassern des Hvergelmir mittelst der daraus hervorgegangenen Kuh Auðumbla hergeleitet wird: Buri, Börr, Odhin mit seinen Brüdern Veli und Vê. Börr's

[1] Nach Grimm D. Myth. III, 154 lautet eine Variante: Oergemlir = der Uralte.

[2] Grimm D. Myth. I, 463. Edda Wafthrudnismal 33. Da Thrûdgelmir, der Vater aller Urriesen, aus den Füssen Ymir's gezeugt wird, so können die unter den Händen Ymirs hervorwachsenden Mann und Frau nicht auch Riesen sein, sie müssen wohl als ein Menschenpaar angesehen werden.

Söhne (d. h. Odhin, Veli und Vê) erschlugen den Riesen Ymir, aus dessen Wunden solch' eine Menge Bluts hervorströmte, dass alle Riesen, Bergelmir allein ausgenommen, darinnen ertranken. Börr's Söhne schleppten nun Ymir's Leichnam mitten in den Schlund der Klüfte und schufen aus dessen Bestandtheilen die jetzige Welt, aus seinem Blut das Meer, aus seinem Fleisch die Erde, aus seinen Knochen die Berge[1] etc.

Wenn ich nicht irre, so sind die beiden ursprünglichen Gestalten, die diesem Mythus zu Grunde liegen, Ymir auf Seiten der Riesen und Odhin auf Seiten der Götter. Die übrigen Figuren: Thrûdg. und Berg., sowie Buri und Börr (= Geborene), und Veli und Vê sind spätere aus Abstraction entstandene Zusätze, die nur dazu dienen, die das ganze System beherrschende Trilogie auszufüllen; ausser in diesem cosmologischen Mythus kommen sie nirgends mehr vor.

Nun Odhin oder Wodan, Wuotan ist längst als der vedische Vâta, Gott des Windes, anerkannt, also eine in die arische Urzeit hinaufreichende Gottheit, die in der Mythologie der Germanen zum Rang des höchsten Gottes sich aufschwang. — Was ist nun aber Ymir? Grimm leitet das Wort von ymja, umđi = stridere ab, also = der Rauschende, gerade wie Oergelmir (Gr. D. M. I, 440). Einer Auctorität, wie der Grimm's, wage ich, der ich kein Germanist bin, nicht zu widersprechen. Doch möchte ich darauf aufmerksam machen, dass die Edda den Namen Ymir als einen alten,

---

[1] In Völuspa 17 und in Gylfaginning findet sich ein anderer verschieden gefasster Bericht von der Entstehung der Menschen, die wir oben aus den Händen Ymir's haben hervorwachsen sehen. „Börr's Söhne (als Odhin, Hönir, Loki) gingen an den Meeresstrand und erschufen aus zwei Bäumen, die sie dort fanden, das erste Menschenpaar Askr und Embla". (Damit vgl. Bundehesh in Windischmann Zor. St. 213. Preller, Gr. Myth. 63. 529.) Odhin (Gott der Luft) gab Geist und Leben, Hönir (Gott des Meeres) Verstand und Bewegung), Loki (Gott des Feuers) Antlitz, Gehör und Gesicht". Nach diesem Bericht wird die Menschennatur durch ein Zusammenwirken der verschiedenen Naturelemente hervorgebracht. Umgekehrt lässt die Ymirsage alle einzelnen Elemente und Wesen aus den verschiedenen Theilen eines menschenähnlichen Urindividuums gebildet werden.

unverständlich gewordenen Ausdruck behandelt, da sie ihn ja mit Oergelmir (oder Oergemlir) übersetzen zu müssen glaubt. Sollte nun Ymir nicht als ein Nachklang des altarischen Yama-Yima aufgefasst werden dürfen, wie Odhin-Wuotan von Vâta, oder wie Tyr von Dyaus? Schon Prof. Roth (Z. D. M. G. III Djimschid) hat auf die Aehnlichkeit des vedischen Mythus von RV. X, 14 mit der cosmogonischen Eddasage hingewiesen. In der That Tvashṭar-Thwâsha, der im urarischen Mythus ohne Zweifel den Gott des unendlichen Himmelsraumes bedeutete (s. oben), lässt sich mit dem der Eddischen Kosmogonie zu Grunde liegenden „Schlund der Klüfte“ (gap ginnûnga) zusammenstellen. Die als Personen gefassten, beiden gegensätzlichen Erscheinungen des Himmelskreises, Vivasvat (zunehmender Lichthimmel) und Saraṇyu (verschwindender Nachthimmel) finden, in räumlicher Form ausgedrückt, ihr Gegenbild in Muspelheim und Niflheim. Wie nun aus der geschlechtlichen Verbindung von Vivasvat und Saraṇyu der Gott Yama entspringt, so Ymir aus den Wassern des „Schlunds der Klüfte“, nachdem dieselben der Reihe nach die Einwirkung von Niflheim und von Muspelheim erfahren hatten, zuerst gefroren und dann thauten. Der vedische Yama, von zwei Himmelsgöttern gezeugt, ist Sonnengott. Der scandinavische Ymir dagegen, aus der Tiefe des Urgrunds hervorgegangen, ist das materielle Weltindividuum. Dass in Ymir die Idee des Gedoppelten, Zweifachen nachklingt, welche den eigentlichen Begriff des Namens Yama ausmacht, zeigt die Eddasage darin, dass sie Ymir als doppelgeschlechtlich darstellt, wenn sie sagt, dass Ein Fuss des Ymir mit dem andern einen Riesen und dessen Eine Hand mit der andern ein Menschenpaar, Mann und Frau, erzeugt hätten. Tuisco, der wohl in der südgermanischen Mythologie eine dem Ymir der scandinavischen Sage analoge Stellung einnimmt, drückt aufs Bestimmteste diesen Gedanken des Zwitters aus. Wenn es in der Edda heisst, dass die Götter (Odhin mit seinen Brüdern Veli und Vê) den Riesen Ymir erschlagen und aus dessen Körpertheilen die jetzige Welt gebildet hätten, so erinnert diess an RV. X, 13, 4. Wie man auch diese schwierige Stelle auslegen möge, soviel sagt

sie jedenfalls aus, dass Yama von den Göttern getödtet wurde zum Behuf von Nachkommenschaft. Diesen Tod Yama's durch die Götter stellen die indischen Arier, ihrer eigenthümlichen Weltanschauung gemäss, als eine Opferung dar.

Wenn die Eddasage berichtet, dass die Eine Hand des Ymir mit der andern ein Menschenpaar, Mann und Frau, dagegen ein Fuss desselben mit dem andern einen Riesen hervorgebracht habe, so will sie damit die Menschheit höher stellen als das Riesengeschlecht, sofern sie jene aus einem edleren Glied des Urwesens hervorgehen lässt, als dieses letztere. Man erinnere sich hierbei, wie in ähnlicher Weise der vedische Mythus (RV. X, 90) die Râjanya aus den Armen Purusha's, die Çûdra aus dessen Füssen gebildet sein lässt. In jenem vedischen Hymnus wird überhaupt, ganz wie in der Edda, der jetzige Bestand der Welt als der auseinandergelegte Leib eines menschenähnlichen Urindividuums dargelegt.

VERBESSERUNGEN UND NACHTRÄGE.

pag. 16, 30 lies: abhavan.
„ 21, 15 „ : zu neuem . . .
„ 23, 16 „ : cakshasâtmîyena . .
„ 24, 33 „ : vivaste !
„ 28, 6 „ : agnir devân anaktu na ubhe . .
„ 31, 5 „ : Er wurde . . .
„ 32, 37 „ : . . der Menschen . .
„ 35, 36 „ : mit den Schwestern . . . .
„ 37, 5 „ : . . menschlichen Opferer . . . .
„ 40 füge hinzu: Ausser Vivasvat, wird oft auch der Himmelsgott Varuna als Urheber nicht bloss der natürlichen und bürgerlichen, sondern auch der religiös gottesdienstlichen Ordnung (ṛta) bezeichnet I, 105, 15 VIII, 42, 3. Auch die speziell auf den Cultus sich beziehenden Götter, sei es Agni und Soma, welche die beiden Hauptelemente des Cultus vorstellen, sei es Bṛihaspati „der Gott des Gebets", werden als die Erfinder und Eingeber der gottesdienstlichen Lieder dargestellt. Agni I 37, 4. II, 9, 4; IV, 11, 2. 3 etc. Soma VI, 47, 3. Bṛihaspati X, 98, 7.
pag. 41, 13 lies: Paroxytonon.
„ 42, 30. 31 lies: C., Yama der Sonnengott und der Mensch (Yama Stammvater der Menschen, Yama Fürst der Seligen, Yama Todesgott).
pag. 44, 33 lies: Bhâgavat Purâna.
„ 45, 25 „ : Ἥλιος.
„ 47, 28 „ : wie erklären wir . . .
„ 47, 35 „ : Dvandva.
„ 62, 8 füge hinzu: Zur Doppelnatur des Sonnengottes vgl. auch RV. X, 72, 9, wo es von Aditi heisst:

„Der Söhne sieben führte sie dem alten Götterstamme zu;
Bald zur Geburt, zum Tode bald, abwechselnd brachte sie des Eies Sohn."

„Des Eies Sohn" ist der als Vogel angeschaute Sonnengott.

pag. 65, 7 lies: . . . aufgeführt werden, sind: .
„ 65, 27 „ : agninâ . .
„ 69, 12. 22 lies: Ausgespannte . .
„ 74, 7 lies: Ghṛita.
„ 80, 10 lies: vishûco . .
„ 110, Fussnote lies: Schuyler, The Turkestan of the Russians.

00045490

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 05 October, 2018